余英時英文論著漢譯集



何俊 编

东汉生死观

余英时 著
侯旭东等 译

上海古籍出版社



余英时英文论著汉译集（何俊 编）

《东汉生死观》

《汉代贸易与扩张》

《人文与理性的中国》

《十字路口的中国史学》



ISBN 7-5325-4175-4



B·507 定价：25.00 元

余英时英文论著汉译集

何 俊 编



东汉生死观

余英时 著

侯旭东等 译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

东汉生死观/余英时著;何俊编;侯旭东等译.—上海:上海古籍出版社,2005.9

(余英时英文论著汉译集;1)

ISBN 7-5325-4175-4

Ⅰ.东… Ⅱ.①余…②何…③侯… Ⅲ.①生命哲学-研究-中国-东汉时代②死亡哲学-研究-中国-东汉时代 Ⅳ.B234.05

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第060315号

余英时英文论著汉译集

东汉生死观

余英时 著

何 俊 编

侯旭东等 译

世纪出版集团
上海古籍出版社 出版、发行

(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1) 网址:www.guji.com.cn

(2) E-mail:gujil@guji.com.cn

(3) 易文网网址:www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷 宏达装订厂装订

开本787×1092 1/18 印张9 插页5 字数123,000

2005年9月第1版 2005年9月第1次印刷

印数:1—4,250

ISBN 7-5325-4175-4

B·507 定价:25.00元

如发生质量问题,读者可向工厂调换

编者序言

何 俊

我收集余英时先生的英文论著，初衷本是为了自己更全面地学习他的治学方法和理解他的论学旨趣。但在阅读的过程中慢慢觉得，如果能将这些论著译成中文，也许不失为一件有意义的事情。这意义在我看来至少有两点：一是有兴趣的读者可以更全面地读到余先生的论著；二是有助于对海外汉学以及中美学术交流的认识与研究。

《余英时英文论著汉译集》编为四册。《东汉生死观》取名于余先生1962年在哈佛大学的同名博士论文。由于这篇学位论文中的第一章后经修改以同名发表于1964—1965年的《哈佛亚洲研究学刊》，因此在本册中用后者取代了前者。此外，另收了同一主题的一篇书评（1981年）和一篇论文（1987年）。时隔二十年作者续论这一主题，主要是因为考古的新发现。1978年末余先生率美国汉代研究代表团访问中国月余，汉代文献与遗迹的亲切感受大概也起了激活作用。

《汉代贸易与扩张》取名于余先生1967年出版的同名专著。此外，另收了两篇论文和一篇书评。论文与汉代有关，发表的时间虽然分别是1977年和1990年，但后者是因所收入的文集出版延后所致，实际上它们同时完成于1973—1975年间。与这一主题相关，作者后来为《剑桥中国史》（秦汉卷）（1988年）撰有专章“汉代对外关系”，此书早有中

译本，故这里不再收录。1964 年刊行的书评是关于唐代财政体制的，虽与汉代无直接关系，但考虑到主题同属于社会经济史，所以一并编入此册。

《人文与理性的中国》由多篇论文组成，讨论主题集中在中国思想史，涉及 3 世纪到当代，体裁有专论、书评、条目和序跋，先后发表于 1980—2000 年。之所以取名为《人文与理性的中国》，是我以为这个提法能反映余先生的思想，他的所有思想史论著从根本的意义上说，也正是要释证中国文化中的人文情怀和理性精神。

《十字路口的中国史学》，取名于余先生作为美国汉代研究访华团团长写成的同名总结报告。此外，收入了由余先生汇总的访问活动与讨论日记，以及差不多同时完成并与主题相关的一篇专论。这篇专论最初以中文写成发表，后被译成英文并经作者适当改写后发表，收入本册时相同部分照录中文，不同部分则据英文而译。

余英时先生的英文论著在 1970 年代有一个明显的变化，此后他的学术论著主要是以中文发表，大部分英文论著则概述他中文论著的主要思想，以及他对中国思想文化传统的分析性通论。前者显然是因为他希望更直接地贡献于中国学术，后者则表明他希望将中国的学术引人美国。促成这个变化的契机大概是他 1973—1975 年在新亚书院及香港中文大学的任职。虽然服务两年后仍回哈佛任教本是事先的约定，且这两年的服务也令他身心疲惫，但深藏于他心中的中国感情似乎更被触动，更需要得到合理的安顿。1976 年 1 月余英时先生四十六岁时，同在哈佛任教的杨联陞将自己与胡适的长年往来书信复印本送给他作为生日礼物，在封面上题写："何必家园柳？灼然狮子儿！"大概正是体会到弟子的心情而示以老师的宽慰、提示与勉励吧。

此后，余先生与两岸三地的中国学界一直保持着密切的学术交流。我在余先生小书斋的书架上翻览时曾见到钱锺书在所赠《管锥编》扉页上的题词，当时觉得有趣，便请余先生用他的小复印机复印了一份给我，现不妨抄录在这里，也算是一个佐证。题云：

> 误字颇多,未能尽校改,印就后自读一过,已觉须补订者二三十处。学无止而知无涯,炳烛见跋,求全自苦,真痴顽老子也。每得君书,感其词翰之妙,来客有解事者,辄出而共赏焉。今晨客过,睹而叹曰:“海外当推独步矣。”应之曰:“即在中原亦岂作第二人想乎!”并告以入语林。

总之,读余英时先生的英文论著应当注意其中的中国学术背景,正如读他的中文论著应该留心其中的西方学术背景一样。

借此我说几句言轻意重的感谢话。感谢余先生对我的信任,感谢上海古籍出版社领导张晓敏先生、编辑童力军先生对我的支持,感谢所有的译者对我的帮助,以及对我校改大家译文的理解。还要预先感谢读者对这一汉译集的宽容,因为我认识到翻译的不容易,尤其是翻译汉语文章写得极好且广为人读的余先生的英文论著,所以我常想像到嚼饭与人的感觉。因此除了预先感谢读者的宽容外,我也诚望读者能够得意忘言,尽管不足甚至错误的责任我丝毫不应该也不可能推卸。

最后我想感谢香港中文大学神学组主任卢龙光教授,他邀我来此任客座教授,使我在教课之余有自由的时间来集中处理这一汉译集的工作,同时也让我得以利用这里图书馆的丰富藏书来复核相关文献。还有,我窗外的溪声鸟语、绿树红花,使我孤寂的工作变得活泼泼地。

2004 年 4 月 8 日

序于香港中文大学神学楼

目　录

Ⅰ．东汉生死观

（1962 年）

导　言

一、思想史及其若干问题

思想史家通常将他们的研究对象划分成两个层次：一个是思想的“高”层次，或正式的思想；另一个是思想的“低”层次，或民间思想。[①]在历史领域内，作为独立的分支，高层次思想的研究久已得到良好地确立，大多数思想史的研究成果属于这个范畴。与此相反，民间思想极少得到思想史家的关注，尽管谈得并不少。原因不难发现，思想史家如果从事民间思想的研究，便总是会使自己的研究面临与社会史家的工作很难区分的困难。[②]因为民间思想顾名思义，不仅包括了老百姓的所思所信，而且还包括了他们的所行。有时人们的所思所信还只能通过他们的所行才能得到把握。在这个层次，思想史与社会史必须结合起来研究。而彼此间的区别，如果有的话，也只是各有侧重而已。

民间思想有时被认为是“第一层次的思想在经过一两代的‘文化滞后’以后‘渗透下来’的东西，在这样的新环境中，观念几乎总是以通俗或扭曲的形态出现”。[③]作为一种工作假设，我知道这样的方法是非常有用的。但是，对民间思想作如此界定，似乎仍是不够的，因为只是从

① 例见 H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, New York, 1958, p. 9.

② 参见 Crane Brinton, *Ideas and Men*, New York, 1950, p. 9; Hughes 前引文, p. 10.

③ Hughe 前引文, p. 9.

高层次的角度来看待民间思想时它才有意义。民间思想与正式思想的交流，特别是具有广泛社会意义的交流，不能简单地理解为单向的。当思想史的研究者发现一些来自伟大头脑的伟大思想起源甚卑，有时便可能会感到尴尬。如果允许我们将任何相对稳定的社会或文化视为一个整体，[1] 我们将会发现要在正式思想及与其相对应的民间思想间划出一条清晰的界线是困难的。正如布林顿曾指出的：

> 因而思想史家的全部工作是收集从抽象的哲学概念到人的具体活动间的所有可理解的材料。工作的一头他要使自己尽可能成为哲学家，或至少是哲学史家，另一头则要使自己成为社会史家，或只关注人类日常生活的普通历史学家。而他的特殊工作就是要集两任于一身。[2]

在我看来，洛夫乔伊对于思想史研究的最大贡献之一似乎在于，在追溯观念的发展时他一再坚持超越纯思想领域的必要性。观念时常在思想世界的非常不同的领域中游移，有时潜藏其中，这一事实使得洛夫乔伊的坚持是必要的。[3]例如在18世纪，中国庭院的自然观便通过各种途径传入欧洲，其影响不仅可以在纯艺术领域中深切感受到，而且也可在文学与哲学中感受到。[4]在《存在的巨链》中，洛夫乔伊通过追溯某些柏拉图哲学的观念历经时代在不同领域——形而上学、宗教、艺术、科学、道德价值，甚至是政治倾向——中的展开与影响，从而令人佩服地示范了其方法带来的丰硕成果。同样令人钦佩的是他对那些二流作家作品的挖掘，这些作品据信甚至往往更加清楚地反映出一个时代的倾向。

我们这一代思想史家特别面对的另一个长期存在的困惑是因果观

① Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Mentor Book edition, 1949, 特别是页 41 - 51。

② Crane Brinton 前引书 p. 9.

③ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard, 1936, p. 15; *Essays in the History of Ideas*, New York, 1955, 序, p. 12.

④ 参见 Lovejoy, "The Chinese Origin of a Romanticism," 收入 *Essays*, pp. 99 - 135.

念的问题。受历史唯物论，最近更直接的则是受知识社会学的冲击，人们今天普遍倾向于从社会、经济和政治环境出发思考观念。将观念隔绝在不受时间影响的真空里的传统习惯已经衰退。在许多方面，这种变化须被认为是人类认识技能的改善，但尽管如此，它也带来了困扰思想史家的新难题。上述因果问题就是其中之一。的确，归根到底观念是否只应被视为特殊社会历史过程的反映，或是否应当相信观念在塑造人类社会中有些作用，无论这种作用多么有限，这个问题只是自由论与决定论长久争论的一个侧面，这里绝对不可能论及这个问题，即使是浅尝辄止。我涉及这个问题只是因为它与本文的写作有直接的关联。如我所见，对于一个持决定论的历史学家来讲，决不可能有这种意义上的“观念史”，即观念也拥有它自身超越社会历史环境的历史，即便是在非常有限的程度上。所有的观念必须要追溯到各自的社会起源，所谓的观念史或思想史因而被还原为在宽泛意义上正当地带有社会历史的上层建筑构件特征的东西。另一方面，或者我们走到另一极端，只相信某些哲学家宣称的“观念创造历史”，[①]固执地拒绝将观念与其社会渊源间的甚至非常明显的联系考虑进来，这样的研究结果将不再是令人满意的。因此，实际情况一定是介于两者之间。正如罗素曾说：“哲学家兼因果于一身：他们既是他们时代的社会环境、政治和制度的结果，如果他们幸运的话，又是塑造后代的政治与制度信条的原因。”[②] 尽管这个观点可能难于把握而无法实际运用，但它拓出了一个广阔的空间使得思想史家能够自由地发挥他的技能和判断力，而舍此则无所适从。

令人鼓舞的是，现代的思想史家已普遍地认为，在一个有限的程度上，“人对局势的有意识的反应构成了改变局势的动力之一”，[③]或者，

---

① 关于此见 Franklin L. Baumer “Intellectual History and Its Problems,” *The Journal of Modern History*, vol. 21, no. 3(September 1949), p. 200.

② Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, 1946,序言。

③ Benjamin Schwartz, “The Intellectual History of China: Preliminary Reflections,” 收入 J. K. Fairbank(ed.) *Chinese Thought and Institution*, Chicago, 1957, p. 22; 另参见 Hughes 前引书, p. 5.

在某种限定的意义上，观念的确具有自己独立于社会环境的生命。①正如后文中我们的讨论将清楚地显现出来的，这种假定是我自己为本文设定的性质与目标的理由之一。

二、方法与目的

本文是一个宽泛意义上的思想史研究，通过对生死观及相关问题的讨论来寻求将东汉思想中的高、低两个层面联系起来，其主题下文详论。我先简要解释一下处理此问题的方法。我的研究将集中在与本文的主题，即东汉生死观，相关的一些观念上。我深知，以这样一种方式来进行一种思想史研究，利弊参半。如我现在所理解的，其长处之一是它能使我们追寻一种观念在各个时代及不同面貌下的变迁；另一方面，在我看来，其最大的缺陷之一，似乎在于对研究所涉及的单个著作家的关注非常不够。因此本文并不试图在总体上去呈现任何思想家的思想，无论他多么重要。只有当某个人的思想与所要讨论的问题有直接的关联时，才会去引证并加以研究。换言之，涉及的只是每位作者的某些方面而已。

本文虽以东汉为题，大约时跨公元初的两个世纪，但我的讨论并没有严格限制在该时段。有时一旦某一观念在东汉时尚处于潜在的状态而在后代变得更为活跃，我会将这一观念的考察往后延伸到公元 3 或 4 世纪。不过更多的是，我试图尽可能追溯它们各自的早期渊源，从而总体上能够更确切地评价和更容易体会它们在这一时期思想史的重要性与意义。毕竟思想史家的任务不只是指出有这样的思想潮流，而且还要指出它们流自何处、流向何方。

采取这样的研究方法的原因有两个。首先，我接受观念也有自身的生命、自身的历史这样的看法，因此它们不应该只被看作一个既定社

① Baumer 前引文，p. 198.

会的附属物。观念的变化是为了调整应对新的社会局势,但是观念的变化本身正可用作观念拥有其自身的生命与历史的很好证据。其次,如前所述,本文处理的是思想的两个层面。在民间的层面上,我大量使用了那些作者或甚至若干作者不为我们所知的作品,这种作者的不确定性使得通过透视他们各自的社会背景来考察观念变得困难起来。但是,这并不意味着我忽视了政治、经济与社会环境对观念形成和发展的重要性,事实上正相反。

史华兹依据他所说的"人们对局势的有意识的反应"重新界定思想史的焦点,在许多方面是有道理的。[①]就东汉时期我随手能举一个例子来支持他的观点。王充的《论衡》在现代几乎已获普遍赞誉,它是东汉思想成就的突出标志之一。现在发现他的许多新观念为公元 3 世纪重要的哲学运动的兴起铺平了道路,另一方面,《论衡》也是最好的一面镜子,它清楚地反映那个时代中国社会的许多方面。此外,王充对他自觉到的局势的反应决不是消极的,他的反应具有高度的自觉意识。王充是他那个时代最伟大的批评家,几乎没有一种流行的观念、习俗、迷信、信仰或风气能逃脱他的尖锐批评。只有佛教没有遭到批评,而学者们已以此作为"默证"来否定公元 1 世纪或更早佛教已流行于中土的传统看法。在本文中,我也将《论衡》作为一种主要材料在各种可能的方面加以引用。因此,将观念尽可能地与其一般社会背景联系起来也是这项研究的目的。在如此做的过程中,我甚至有一个更好的证明自我的理由。正如前文所述,在思想的低层次上,思想史与社会史非常紧密地交织在一起,任何将它们分开加以研究的企图都会无望地劳而无功且令人绝望。对此,只要浏览一下一些社会史方面的权威著作就足以一目了然。塞缪尔·迪尔(Samuel Dill)的《从尼禄到马可·奥勒留的罗马社会》和约翰·赫伊津哈(Johan Huizinga)的《中世纪的衰落》对于各自关注的时代的观念,特别是民间层面上的观念,都做了富有洞察力与细致的

① Schwartz 前引文, p. 16.

分析。在此方面,它们也可以有相当的理由被视为思想史著作。这两本书,特别是前者中有关迷信、不朽信仰、宗教等章节和后者有关生死观的章节,启发了本文的撰写。

我之所以研究生死观,是考虑到这个论题的普遍性。东汉与任何时代或社会一样,生死问题属于困扰所有人——不论贵贱、贤愚、士俗、贫富——的具有最普遍意义的极少数问题。人们直接或间接,清楚或隐晦,自觉或不自觉,都会对此问题给出自己的答案。可以相信,通过周密、细致地分析这些回答,尽管非常模糊,人们或许能够看到该时代被称为"时代精神"①或"舆论氛围"的东西。②更不用说,所谓的"时代精神"或"舆论氛围",从界定上看是一种能感受到却无法捕捉到的难以捉摸的含混之物。这解释了为什么一些思想史家认为这是一项特别困难的工作。③此外,如果这种东西存在,它显现于人们生活的几乎各个方面,因此,研究者可以从各个方向去接近它,并用不同的观点去描述它。当然,下文我要说的只是从更为普遍的观点去理解时代的一种可能方式。

根据我对汉代各种生死观的研究,我确信汉代的精神活动的走向,正如洛夫乔伊所界定的,可以简便地概括为"此世性"(this-worldness)。在对彼世性与此世性作一般性区别时,洛夫乔伊说:

> 我所用的"彼世"这一观念,并不指对于未来生命的信仰和关心。系念的死后将是什么情况或一腔心思都想着你所希望得到的欢乐即将来临,那显然是对"此世"恋恋不舍的一种最极端的方式。如果把"彼世"想象成与"此世"并非截然异类,而是大体相同,则"彼世"不过是"此世"存有模式的延伸而已。在这一想象中的"彼世",将和我们所熟知的"此世"一样,依然是一个由变动、感性、多

---

① Hughes 前引书,p. 8.
② Baumer 前引文,p. 192.
③ Hughes 前引书,p. 8.

> 元与尘缘所共同构成的世界。所不同的只是尘世中的苦略去了，乐则提升了，以补偿人在生前所遭受的种种挫折罢了。如果人们所向往的“彼世”是这样，那么它在本质上恰恰是对“此世”依恋的一种最极端的表现。①

据此，我们可以简单地概括一下汉代与生死观尤其相关的此世精神。首先，让我们来看一下人们对于此生的态度。一般来讲，那时人们对人世具有强烈的依恋感，他们渴望长寿而害怕死亡。此外，他们关心世俗的事务并受世俗道德的约束，当然，这点在下文还将作进一步的解释。其次，其来生观念是这个时代此世精神的最好反映。这个时代的来生观念有两种主要形式：一种是成仙而升至天堂，在那里人欲不再遭受压制；另一种是人性化了的死后世界概念。死肯定是件恐怖之事，但是当它最终到来时，人们不得不作为不可避免的事实而接受它。但是，人们并非无所作为，即仍可以通过各种途径将人世延伸到死后世界使自己得到安慰。无论哪种情况，时人执着于依恋此世的强烈感受的程度显现得非常鲜明。

不过，汉代的此世精神在不止一个领域清晰可辨。转到思想史的另一个问题，即思想的高、低层面间互动，我们甚至仍可以对此点作进一步的阐明。

我们可以将东汉时期的儒学、民间道教分别视为代表思想的高层面与低层面，但是，这种一般性的区分需要作一些说明。由于儒学在汉代已成为国家所崇信的学说，它不仅得到帝国朝廷的支持，而且也不断得到士人阶层的完善，儒学被视为思想的高层面是容易理解的。确实，并不能简单地用这个事实来表示汉代的儒学仅停留在上层社会。如其一贯所为，汉代儒学也意在教化社会下层，因此做出各种各样的努力以

---

① Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 24. 编译者按：此句原是一长句，结构缭绕，照译甚难。故请教余先生后，最后决定打散原文结构，大体依照顺序，但又有调整，以意译为主，也顾及了句法和思路。

普及其说教。尽管如此,就整体而言,尤其当我们联想到西汉董仲舒的《春秋繁露》和东汉的《白虎通》这样的正统儒学著作时,将儒学与汉代有教养的士人联系在一起是有理由的。[①] 另一方面,汉代的民间道教由于构成非常多元,要确定它是什么相当困难。幸运的是,我们还有一部名为《太平经》的道教经典可以利用,现在一般都认为它包含着一些有关东汉的材料,并代表了东汉下层民众的思想与感情。下文我们还将谈到它,现在先让我们简单地假设它是一本民间道教的著作,进而来考察一下它在此世问题上及其与儒学的关系上的一些基本态度。

《太平经》与其说是关注超离此世而成仙,不如说是专注于世俗事务,特别是政治,读过它的人普遍为此事实所打动。它劝告人们为帝王寻找仙药,鼓励有能力者帮助帝王统治帝国。[②] 其政治思想的显著特点之一,在于它强调德而非罚的重要性,而这显然是借自汉代儒家,特别是董仲舒的著作。[③] 但是,这只是《太平经》的世俗精神和受儒学影响的一个方面。在其他方面,这一精神以及受惠于儒学是一样的,甚至更加活跃主动。我仅举数例来说明东汉民间道教徒的一般社会思想。《太平经》多处强调阳尊阴卑的观念,[④] 众所周知,这个观念是儒家社会哲学的组成部分,如从《春秋繁露》与《白虎通》可见,它尤为汉代儒家所完善。

更有趣的是儒家所解释的君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲的三纲说。《白虎通》正式提出此说。[⑤] 此后从未受到任何正统儒家的质疑。然而,此说也为道教徒所采纳,只不过以一种相当扭曲的方式。《太平

① 这点在侯外庐的《汉代白虎观宗教会议与神学法典〈白虎通义〉》一文中强调过分,《历史研究》1956 年第 5 期,页 37 - 58。

② 关于道教,特别是《太平经》的此世精神,余逊在他的《早期道教之政治信念》一文中作了富有启发性的阐述,《辅仁学志》卷十一,第 1 - 2 期(1942 年 12 月),尤其是页 98 - 107。

③ 同上,页 18 - 20。

④ 王明:《太平经合校》,北京,1960 年,页 386 - 389。

⑤《白虎通》(tr. by Tjan),2:559。

经》反复强调，忠君、孝亲、尊师是三种要培植的最重要的德性。[①] 但在一处它明确指出，君臣、父子、师徒构成了所谓的三纲。[②] 此例似乎具有重要的意义。它表明民间道教并不是不加分辨地照抄儒家的理论教条，其借用只是满足其自身的目的。甚至以师徒关系取代原先的夫妇一纲在儒学中也有其根源。正如我们所知，儒家师徒关系在汉代极为紧密，东汉时期部分由于他们日益卷入公共世俗利益，情况更是如此。

在与三纲相关的所有德性中，孝道尤为民间道教所看重，[③] 这只有依据汉代的历史背景才可能得到最好的理解。汉代儒家置孝道于诸德之首，甚至皇帝也不得不培养这一德性。为了普及这一观念，还以孔子的名义编写了《孝经》。该书对民众一定产生了难以置信的影响，连道教徒也相信它具有免除各种灾祸的神奇力量。《后汉书》中有许多事例记载读儒家经典甚至能远离盗贼。[④] 一处记载说黄巾道徒起兵后，一黄老道徒向朝廷建议，朝廷无需派兵去镇压叛乱，而应该派一将军北向读《孝经》，叛乱便会自行消灭。[⑤] 这个例子说明，道教徒受儒家经典的影响何等深远。另一个涉及《孝经》的奇异故事记载在《后汉纪》里，据该书，公元 190 年，两大臣上奏皇帝，称读《孝经》后有消灾祛邪的神奇效果，最后皇帝接受他们的请求，每隔几天就令他们两位当面诵《孝经》。[⑥] 这两位大臣是否与民间道教有关，我们不得而知，但无论如何，对《孝经》的这种迷信为后来的道教徒所坚持。譬如，5 世纪的著名道教徒顾欢确信《孝经》能使人祛除恶鬼与疾病两者的侵害。[⑦]

考虑到这些事实，似乎至少在东汉，民间道教分享了儒家世俗学说中的大部分内容。在某种意义上，甚至可以倾向于认为前者只不过是

① 例见《太平经合校》，页 73－85，311，405－409，550，583－584。

② 同上，页 427。

③《太平校》将孝道列为人类所有价值中最为重要者，见同上，页 591－594。

④ 见秋月观瑛：《黄老观念の系谱》，《东方学》第 10 期（1955 年 4 月），页 6。

⑤《后汉书》卷一百十一，页 11a。

⑥ 袁宏：《后汉纪》，万有文库本，卷二十六，页 313。

⑦《南史》，同文书局本，卷七十五，页 18b－19a。

后者的通俗翻版。一些学者相当怀疑《太平经》能否真正代表下层民众的观念,这或是原因之一。[1]

由前文关于思想史的问题的讨论,我相信,东汉时期的这种此世精神以及民间道教的儒学化,可以用观念从高层次到低层次的"渗透"来得到很好的解释。如果思想的两个层面相互尖锐对立,对时代的一些共同问题的态度毫无共同之处,我将会觉得更难以解释。

另一方面也必须指出,儒学也受到了民间道教的影响。我们也有证据表明,一些东汉儒生精通道教法术。事实上,从西汉到东汉,儒学从未曾停止过将宽泛意义上的民间道教融入自己的体系。将大量谶纬纳入汉代的儒家著述极好地证明了汉代儒学已在不小程度上受到了民间道教观念的影响。[2] 我们决不将思想的两个层面间的"渗透"仅仅视为单向的,其中一个原因即在于此。

三、材料

最后交待一下本文所使用的材料。我使用的材料涉及甚广。诸如哲学、历史、文学、艺术、考古发现和宗教文献等各种领域的材料我都毫不犹豫地加以引用。多数材料早被证明是当时可信的资料,因而无需任何介绍与解释。但是关于民间思想,近来颇受学者关注的两本道家著作需要作些澄清,一本是上文提及的《太平经》,另一本是《老子想尔注》。我们逐一考察。

《道藏》中所发现的《太平经》主要由三部分构成。主要的部分就是《太平经》,它是最初更大的著作的一个节本,仅五十七卷;第二部分是十卷本的《太平经钞》,据信是整个原作的概述;第三部分仅有数页题为《太平经圣君秘旨》,它也应被认为是原本《太平经》的某种节录本。

---

① 见戎笙:《试论太平经》,《历史研究》1959 年第 11 期,页 47 - 59。

② 参见宋佩韦:《东汉之宗教》,商务印书馆,页 10 - 20;陈槃:《战国秦汉间方士考论》,《中研院史语所集刊》第 17 本,1948 年,尤其是页 46 - 57。

该书最大的难点在于难以确定其年代。为了解决这个问题,过去二三十年间已提出两种不同的看法。在涉及这一现代争论前,我们不妨先简略考察一下汉代以“太平”为名的道教经典。就我们所知,汉代至少有两部带有“太平”字样的道经。一部出现在汉成帝时期(前32—前7)。一位来自齐地的道士甘忠将所撰十二卷名为《包元太平经》的著作上呈皇帝,他建议朝廷应再次受命于天,因为汉的统治行运期限将至。[①] 另一部出现在东汉顺帝时期(126—144),一位名叫宫崇的人将其师于吉(有时又作干吉)的“神书”进呈朝廷,书名为《太平清领书》,一百七十卷。[②] 据说此书后来成为太平道徒教义的基本经典。而根据《后汉书》唐代注者的意见,《太平清领书》与最初也是一百七十卷的《太平经》是同一本书。

现在我们可以去看有关这个问题的重要的现代争论。多数学者倾向于认为,《太平经》虽然经后人窜改,但它包含了大量的东汉材料。一般来说,学者们以三种不同方式检视该书:一是涉及思想的内容,二是历史背景,三是该书自身的流传。我们依次来概述一下现代研究的结果。

1. 涉及思想的内容。据《后汉书·襄楷传》,《太平清领书》一方面基于阴阳五行说,另一方面也关注如何使国家繁荣、子孙繁衍,尤其是对于皇帝而言。现代学者通过对现有《太平经》版本的仔细比勘,普遍得出这样的结论:该书包含的核心观念与《后汉书》对《太平清领书》的描述完全吻合。[③] 最近,学者们更多关注《太平经》的社会、政治以及经济思想,并得出相同的结论。[④]

2. 历史背景。确定《太平经》年代的另一个方法是找出其中反映

① 《汉书》,商务印书馆,1927年,卷七十五,页13a。

② 《后汉书》卷三十下,页10a-11a。

③ 例见小柳司气太《东洋思想の研究》,东京,1934年,页440-451;汤用彤:《读太平经书所见》,《国学季刊》,卷五,第1期(1935年),尤其是页15-21;大渊忍尔:《太平经の思想について》,《东洋学报》,卷二十八,第4期(1941年12月),页145-168。

④ 见杨宽:《论太平经》,《学术月刊》,1959年第9期,页26-34;李春圃:《论黄巾起义的目的》,《吉林大学人文科学报》,1959年第2期,尤其是页103-105;余逊前引文,页12-21。

了何种特殊历史背景。在这个方面,汤用彤做出了重大的贡献,他是第一个指出书中所用的某些术语仅见于汉代制度的现代学者。[①] 一个日本专家也采用了相似的方法,这种方法使得此书更容易理解。[②]

3.《太平经》的流传。这是有关《太平经》问题中争议最大的地方,学者对此分歧很大。我们不可能介入争论本身,所要做的只是简要重述一下至今由专家们所提出的两种不同的看法。一种看法坚持,虽然东汉时期的一百七十卷的原始《太平经》(推测它与《太平清领书》是同一本书)大部分已佚,但现存的今本《太平经》仍保留了不少的原始材料。该书或许到公元4世纪初犹存。[③] 但后来随着时间推移它又开始散失,直到公元6世纪下半叶得以部分重编,但已有窜改。但是宋(960—1279年)以后,该书再次逐渐散佚。[④] 无论如何,今本《太平经》的大部分内容可被证明至少唐人,甚至晋人已将它等同于东汉的著作。[⑤]

但是,另一种看法否认现存《太平经》与《太平清领书》有任何关系。按照这种看法,东汉的作品唐以前便已散失,今本《太平经》只是从6世纪晚期名为《太平洞极经》的道教著作中逐渐演变出来的。[⑥]

由于《道藏》中的现有文本性质颇为混杂,年代亦难考索,因此要非常清楚地考证《太平经》的流传希望不大。[⑦]但在整体上,我们可以合理地采用一个比较折衷的观点,即《太平经》早在东汉已是一百七十卷是不太可能的,必须要将后来的补充与改易考虑进去。它也不可能成于一二人之手,而可能是在一个相当长的时段内的集体著作。尽管如此,若谨慎从事,现存《太平经》的部分内容是可以作为东汉的材料加以引

① 汤用彤前引文,页17;这点杨宽已作进一步阐述,前引文,页27-28。

② 大渊忍尔前引文,注2-7,页165-166。

③ 小柳司气太前引文,页433。

④ 大渊忍尔:《太平经の来历について》,《东洋学报》卷二十七,第2期(1940年2月),页117。

⑤ 汤用彤前引文,页14-16。

⑥ 福井康顺:《道教の基础的研究》,东京,1952年,页214-255。

⑦ 应当指出,《太平经》敦煌残卷(S.4226号)可确定成于公元6世纪末,这对于这个问题的讨论带来希望,但其意义与价值还有待作进一步的考察。(见吉冈义丰:《敦煌本太平经について》,《东洋文化研究所纪要》,第22册,1961年1月,页1-103)

用的。[1]

至于所谓的《太平经钞》可以说几句。一般说来,《钞》分成十部,可视它为亦含十部的原作的节本。它可能成书于9世纪末。[2] 在此方面,它具有连接现存《太平经》消失的诸环节的价值。另一方面我们也必须了解,在使用时并非整个《太平经钞》具有同等的可信度。至少其甲部久已受到诸位学者的质疑,[3]近来已证明甲部是东汉以后很久出现的滥入之作。[4]

最后还必须提到的是《老子想尔注》,这是敦煌发现的最重要材料之一。尽管此书自唐代起即已失传,但据两项新近的研究,我们知道它是公元2世纪末3世纪初流行的道教著作。[5] 更有趣的事实是,《老子想尔注》不仅与《太平经》有关,而且还是五斗米道在川陕地区传教的最基本读本。《老子想尔注》在许多地方与《太平经》的思想相同。因此,如果前者能被鉴定为真,它亦会帮助我们在确定后者的年代上更有把握。

这里稍及这两本书与当时起义的关系也许是合适的。众所周知,公元184年爆发了两起大规模的民间造反,并最终动摇了东汉帝国的基础。一个是在东边,以张角领导的黄巾军或太平道闻名;另一个是在西边,以张修继而张鲁领导的五斗米道闻名。[6]两起造反都与民间道教

---

① 王明:《太平经合校》前言,页2。

② 王明:《太平经合校》前言,页11-15。

③ 例如大渊忍尔:《太平经の来历について》,页120;另参见福井康顺前引书,页217,注1。

④ 王明:《论太平经钞甲部之伪》,《中研院史语所集刊》第18本,1948年,页375-384。

⑤ 饶宗颐:《敦煌六朝写本张道陵著老子想尔注校笺》,香港,1956年;陈世骧:《想尔老子道经敦煌残卷论证》,《清华学报》新第2期(1957年4月),页41-62。

⑥ 关于东汉民间起义的研究已很多,以下是一些较重要的现代研究:杨莲生(联陞):《汉末黄巾之乱的一个新考察》,《史地周刊》,第103期,《大公报》,天津,1936年9月18日,页11;贺昌群:《黄巾贼与太平道》,《文史杂志》,卷二,第3期(1942年3月15日),页5-20;李光璧:《汉代太平道与黄巾大起义》,收入《中国农民起义论集》,北京,1954年,页1-14;秋月观瑛:《黄巾の乱の宗教性》,《东洋史研究》,卷十五,第1期(1956年7月),页43-56;Levy, Howard S. "Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of Han," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 76, no.4, pp. 214-227; Michaud, Paul, "The Yellow Turbans," *Monumenta Serica*, vol. 17, 1958, pp. 47-127.

相关，而彼此是否一样或有所不同仍是一个颇有争议的问题。[①]在我看来，解决这个问题的一个方法，也许是对《太平经》和《老子想尔注》作比较研究。或可作这样的推测，即它们同属道教的两种版本而各自为两个群体使用。因为据《后汉书》，张角大量使用《太平清领书》；[②] 而据《典略》，张修在他所在的地区则教老子五千文。[③] 在本文中我发现，虽然两书在论调上无疑都属于道教，在枝节上它们却略有不同。[④]

尽管我倾向于认为这两本书基本属于二三世纪，但在本文中我将非常小心地使用它们来支持文中的观点。只有不存在严重疑问，且符合汉代背景的材料，我才会使用。如果要两者择一的话，我宁愿犯漏用而非误用的错误。

---

① 例如 Henri Maspero 简单地认为张修的群体是西部的"黄巾"(*Le Taoisme*, Paris,1950, p. 152)，但这个看法最近已受到 Michaud 的挑战，前引文，p. 76 - 81.

②《后汉书》卷六十下，页 11a。

③ 引自《三国志》，同文书局本，卷八，页 23a。

④ 例见本书第二章，页 74 注 5。

第一章　生与不朽*

孔子尝曰："未知生，焉知死？"①生与死自孔子时起便属于中国人始终关注的问题，并得到各种回答。尤其在汉代，人们以空前的热情讨论这两个问题，不仅是出于学者的学术兴趣，亦出于普通民众生存的需要。

然而，正如上引孔子所说，在中国思想史上，对生的问题的关注似乎远胜于对死的问题的追问。有时候人们甚至觉得后者更重要，但这并非由于死本身，而是因为人们最终分析认为，死是生的延续。一位西方哲人说得好，"因为对人而言，死是万事了结；所以对人而言，只要还活着，便有希望"。②下文对汉代思想史上生与不朽观的个案研究，希望会在一定程度上支持这一概括。

一、生的重要性

生的观念在古代中国人的头脑中占据独一无二的位置。"生"字

---

* 编者按，该论文的题目是 Life and Immortality in the Mind of Han China，此处翻译仍据博士论文的首章题目 Life and Immortality。

① 英译据 James Legge, *Confucian Analects* (*The Chinese Classics*, vol.1), p. 241. 本文原是我1961年在哈佛大学写的博士论文的第一章，此处稍有修改和扩充。我希望借此机会感谢杨联陞教授，原稿是在他的指导下完成的。也感谢史华慈(Benjamin I. Schwartz)教授，他读了我的稿子并提了有价值的建议和批评。当然，文中可能存在的任何错误和缺点，他们没有责任。

② S. Kierkegaard, *The Sickness unto Death* (Walter Lowrie, tr., Anchor Books ed.), p. 144.

在先秦文献中广泛出现，从金文到哲学论著都有，便充分证明了这一点。[①] 可以说，中国哲学的大多数学派在奠基阶段都以"生"的观念作为出发点。我们甚至可以说，这些哲学流派各不相同的原因主要是由于其创始人从不同的角度看待生的问题，相应地得出不同的解释。

在先秦的主要哲学派别中，儒家特别强调了"生"的观念的世俗层面。儒家因而教导人们培植世俗的德性，而将福祸与寿夭的问题归之于天命。[②] 另一方面，墨家比其他派别更关注死，因为唯有他们特别强调鬼神的存在。至于生，墨家的观点是无法忍受的严酷，其说一出便一直被批评为彻底否认人生的快乐。道家的哲学以生的观念为核心而建立。此外，与儒家不同，道家不仅将生想象为弥漫整个宇宙的"气"，而且也将它想象为个体的生命过程。因而老、庄均对人的生死深为关切，亦讨论养生与长寿。因此，从战国末年到汉代初期，生的观念沿着两条主线发展，一条是儒、道将生视为宇宙的一种创生力量，另一条是道家的概念，强调的是个体生命的重要。下面我们更详细地探讨生的观念的这两个方面。

在《老子》中，道家哲学最重要的两个概念"道"与"德"，被分别描述为创造与滋养"生"的力量。[③]在《易传》这本可能成于汉代初期且融入了道家成分的儒家著作中，生的观念有两个基本含义，一是天地之大德，[④] 二是生生不息的大化过程。[⑤]下文将说明，如早期的道教经典所证明的，这样一种生的观念，不仅为东汉的民间思想所接受，而且在其

---

① 见傅斯年：《性命古训辨证》，《傅孟真先生集》（台北，1952），第三册，页 1 - 201。

② 关于早期儒家思想中的生死观的一般性研究，见雫石鑛吉《儒教の死生观と统一の意识》，《东京支那学报》7(1961 年 6 月)，页 69 - 79。

③《老子》（四部备要本）51.9b - 10a。J. J. L. Duyvendak, *Tao Te Ching* (London, 1954), p. 113.

④ Legge, *The Yi King* (*The Sacred Books of the East* XVI), p. 381. 现代关于《易传》时代的讨论，见《古史辨》第三册所收的顾颉刚论文（页 37 - 70）、李镜池论文（页 95 - 132）；郭沫若：《周易之制作时代》，收入《青铜时代》（重印本，北京，1954 年），页 66 - 94。

⑤ Legge, *The Yi King*, p. 356.

中亦得到极大的完善。

对早期道家所发展出的视生为个体生命过程的观点，应进一步说明其中享乐主义与自然主义的区别。[①]前者以为，生的意义在于追求快乐，特别是感官欲望的满足。例如，因倡导沉迷于感官快乐说而受到荀子批评的它嚣与魏牟，或可视为享乐论者。[②]享乐主义通常被视为“全生”论。[③]在道德学家的眼中，这种学说对社会秩序是相当有害的。一位批评者说“全生之说胜，则廉耻不立”。[④] 享乐主义者是否走得更远，将个体生命的重要性置于社会秩序之上，我们不得而知。尽管如此，他们确实更看重享受生命而非延长生命。在他们看来，抑制自由意志和基本欲望将使生活太悲惨，生不如死。[⑤]

自然主义的生命观将个体生命当作目的，而不是手段。据此，个体生命比帝王之位更可敬，比世上所有的财富更有价值。[⑥] 它不

① 关于早期道家观念发展的两条线索，见津田左右吉：《道家の思想と其の展开》(以下简称“道家の思想”)(东京，1939 年)，页 313 - 332；许地山：《道教史》(上海，1934 年)，页 114 - 119；Arthur Waley, *The Way and Its Power* (Evergreen Book ed.), pp. 39 - 50.

② 王先谦：《荀子集解》(万有文库本)，第二册，页 13；Fung Yu-lan(冯友兰), *History of Chinese Philosophy* (tr. by Derk Bodde, Princeton, 1952) Ⅰ, p.140. 杨朱被认为是中国历史上享乐主义的代表，但由于他的享乐主义主要出现在《列子·杨朱》中，而现代学者们认为《列子》是魏(220—260 年)或晋(265—420 年)时的伪作，所以我在古代享乐主义者中没提到他。冯友兰成功地说明，《列子》中的享乐主义与杨朱自己的理论有很大的不同，尽管只是残缺片段，但我们仍可以在各种先秦的哲学著作中看到杨朱的理论(Fung, Ⅰ, pp. 133 - 143)。关于《列子》的争论，见张心澂《伪书通考》(长沙，1939 年)，Ⅱ，页 699 - 712。关于《列子》为伪书的重要争论，不论全文还是片段，几乎都已收集在杨伯峻《列子集释》(上海，1958 年)附录三，页 185 - 245。近期的完整研究，见 A. C. Graham, “The Date and Composition of Liehtzyy,” *Asia Major*, 8.2 (1961), pp. 139 - 198.

③ “全生”的讨论，参见 Fung, Ⅰ, pp.139 - 140; Waley, *The Way and Its Power*, pp.42 - 43; Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Ⅱ (Cambridge, 1956), p.67.

④《管子·立政九败解》(国学基本丛书简编本)，第一册，页 15。

⑤ 许维遹：《吕氏春秋集释》(北京，1955 年)，第二册，页 7a - 8a；英译见 Fung Yu - lan, Ⅰ, p.139。另参《列子集释》，卷七，页 145 - 146。

⑥《吕氏春秋集释》，第一册，页 11a (Fung, Ⅰ, p.137)；《淮南子》(浙江书局本，1879 年)，卷七，页 13b。

反对以享乐为人生的理想，但强调除非长寿否则不能享受人生。[①]因此，长寿是可取的，为达到这一点养生则变得是必要的。按照自然主义的观念，通过养生而长寿，是完全与自然相一致而非矛盾的，因为据信人的寿命原本是长的。人之所以不能得享天年，是因为无节制地追求感官享乐的结果。《吕氏春秋》说："人之性寿，物者抇之，故不得寿。物也者，所以养性也，非所以性养也。"[②] 根据高诱的注（约205—212年），本段中的"物"指的是货贿，而批评针对的是多数人放纵自己的物欲。因此，养生只不过是要把人生拉回自然的轨道而已。[③]

依据生的观念的一般历史背景，我们现在可以来考察汉代民间思想中该观念是如何表现的。下文将要讨论的，更多的是个体生命的方面。在这一部分中，我们将考察作为一种宇宙创造力量的生的观念。

首先，生的重要性被普遍强调。约公元2世纪的道教经典《太平经》，[④] 遵循儒、道的传统，视生为天地之大德。书中天生地养的观念

---

① 《吕氏春秋集释》，第二册，页10a。

② 同上，第一册，页7a。傅斯年认为，人的"性"在这一段里应该理解为"生"（傅斯年，页67）。

③ 津田左右吉，页319；Waley, p. 44.

④ 除了福井康顺《道教の基础的研究》（东京，1952年），页214－255外，似乎学者们都认为《太平经》大部分是东汉时期写成的，或者更确切地说是公元2世纪中叶的作品。见如：汤用彤：《读太平经书所见》，《国学季刊》第一卷（1935），页1－32；杨宽：《论太平经》，《学术月刊》，1959年9月，页26－34；大渊忍尔《太平经の思想について》，《东洋学报》，28卷（1941年），页619－642；小柳司气太：《东洋思想の研究》（东京，1934年），页440－451；最近对这一问题的全面再考证，见熊德基：《太平经的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《历史研究》，1962年第4期，页8－25。

类似《太平经》这样的书肯定被后人不断地增添和改写。例如，学者们一直怀疑，通常被看成是原著概述的《太平经钞》甲部是后人增添和改写的（见大渊忍尔：《太平经の来历について》，《东洋学报》27卷［1940年］，页272；另见福井康顺，页217，注1）。现在已确切证实改写时间比东汉晚得多（见王明：《论太平经钞甲部之伪》，《史语所集刊》第18本［1948年］，页375－384，以及王明《太平经合校》［北京，1960年］，"前言"，页11－15）。还要指出，《太平经》敦煌写本残卷（S. 4226）似乎表明，现存本子既有出现甚早的内容，也有至少唐以前的改写内容（见熊德基，页8，注2；吉冈义丰：《敦煌本太平经について》，《东洋文化研究所纪要》22册［1961年］，页1－103）。

被反复强调。[1]而由于道、德分别与天、地相配,故生是道的特性,养是德的特性。因此,依其逻辑,道兴则万物生,德兴则万物与人民悉养。[2]敦煌发现的成书于公元2世纪后期的道家著作《老子想尔注》[3] 中,依然极大地突出了生的重要性。生的观念甚至被提高到与"道"本身等量齐观的地步,它讲道:"生,道之别体也。"[4] 有些地方,注者竟毫不犹豫地将《老子》原文中的"王"字改成"生"字,以支持这个"生"的新定义。[5]

其次,在民间思想中得到完善的生的观念的另一侧面是生生不息的观念。《太平经》讲:

> 今天乃贵重传相生,故四时受天道教,传相生成,无有穷已也,以兴长凡物类。故天者名生称父,地者名养称母。[6]

书中另一处进一步强调了生生不息的必要性:

> 道乃主生;道绝,万物不生;万物不生,则无世类,无可相传;万物不相生相传则败矣。[7]

---

① 例如见《太平经合校》页113-220;207-208;392。儒家学者董仲舒及其弟子在汉代想必广为宣传这一观念。《春秋繁露》中有一处这样写道:"天生之,地养之,人成之。"(万有文库本,卷六,页93)。另见 William T. de Bary 等译,*Sources of Chinese Tradition* (New York, 1960), p.178. 要了解董仲舒对汉代儒学的发展,见杨向奎《西汉经学与政治》(重庆,1945年),特别是页64-78;周辅成:《论董仲舒思想》(上海,1961年)。此处将人加入天和地形成三位一体的观点在汉代儒学中特别典型。参 de Bary 等,pp.222-223。在《论衡》中,王充对生的目的论给予了批判。尤见刘盼遂:《论衡集解》(北京,1957年),页365-371;英译见 A. Forke, *Lun Hêng* (Leipzig, 1907) 1, pp. 92-102.

②《太平经合校》,页218-219。

③ 有两本书对这一著作做了重要研究,一本是饶宗颐《老子想尔注校笺》,香港,1956年,其中对钞卷做了校勘与断句。另一本是陈世骧《想尔老子道经敦煌残卷论证》,《清华学报》,新1卷,第2期(1957年4月),页41-62。

④《老子想尔注》页35。关于此书生的观念的重要性的讨论,见饶宗颐《老子想尔注校笺》页68的注。

⑤ 同上,页22、35。比较《老子》16.9a, 25.14ab 的原文(Duyvendak, pp.49-50,书中"王"译成了"伟大",p.65)。

⑥《太平经合校》,页658。

⑦《太平经合校》,页701。王明将这段误点为"道乃主生,道绝万物,不生万物,不生则无世类,无可相传,万物不相生相传则败矣",只要考虑到道的性质和功能,这样断句显然是自相矛盾的。正确的断句是:"道乃主生;道绝,万物不生;万物不生,则无世类。"

同样的观念在《老子想尔注》中也可以看到,例如它在一处讲:"道重继祠,种类不绝。"① 显然,《太平经》谴责溺杀女婴,其理论基础之一就在于此。《太平经》讲:

> 男者乃承天统,女者承地统;今乃断绝地统,令使不得复相传生,其后多出绝灭无后世,其罪何重也! 此皆当相生传类,今乃绝地统,灭人类,故天久久绝其世类也。②

更有趣的还在于,基于同样的立场,《太平经》甚至否定独身:

> 夫贞男乃不施,贞女乃不化也。阴阳不交,乃出绝灭无世类也。二人共断天地之统,贪小虚伪之名,反无后世,失其实核,此天下之大害也。③

如此强调生的重要性,对于我们理解《太平经》的许多观念非常有益,这点在下文会变得越来越清楚。这或许说明,将生的观念作为研究早期道教观念体系的起点是有道理的。

二、长寿和不朽

对生的普遍重视,最终会自然导向对个体生命的特别关注。在此方面,我们须考察两个古老的观念:长寿与不朽。寿的观念非常古老,始于远古。"寿"是见于周代金文的最为流行的嘏辞。④ 向祖先,有时也向天祈求长寿是周人的一种普遍风气。⑤ 因此,长寿也许可以说是中

① 《想尔注》,页 10。

② 《太平经合校》,页 36。

③ 《太平经合校》,页 37; 也比较页 221。

④ 徐中舒:《金文嘏辞释例》,《史语所集刊》第 4 本 (1936 年),尤其是页 15-18。亦参 H. G. Creel, *The Birth of China* (New York, 1937), p. 333;平冈祯吉《气の思想成立について》,《支那学研究》13(1955 年 9 月),页 34-35。

⑤ 郭沫若:《周彝中之传统思想考》,《金文丛考》(修订本,北京,1954 年),页 8a。

国人最古老、最普遍的世俗欲望之一。[1]

另一方面，不朽的观念出现得相当晚。无论是在文献中，还是在金文中，直到东周早期(公元前8世纪)，仍然看不到任何反映人们永久保存躯体观念的痕迹。但是，公元前8世纪以后，诸如难老、毋死这样的嘏辞在金文中随处可见。[2] 这些词的使用标志着躯体不朽观念的产生。

在我们更充分地讨论不朽之前，一些重要的问题必须有所澄清。首先，汉语中"不朽"这个概念，包含着一些细微差别，英语 immortality 无法完全表达。那些用来表达不朽的大量一般性词语，诸如长生、不死、保身、[3] 度世、登遐、[4] 成仙等，也许可以作为单元一观念(unit-ideas)放在一起。[5]虽然它们全都是表达不朽，但层次却有所不同。前三个词语可能是由传统的世俗长寿欲望演变而来，因为在金文及其他文献，特别是《诗经》中，这种演变仍有迹可寻。一般说来，西周时期(前1122—前771)，人们只祈求有限的长寿和得享天年，但到春秋时期(前722—前481)，人们变得更贪心，开始祈求"难老"和"毋死"。[6] 因此，不朽的观念也许完全可以被视为世俗的长寿愿望强化的结果，而不需要完全从外来影响的角度加以解释。[7]

但是，后三个词语显示了一种不同的，而且起源也可能不同的不朽

---

① H. G. Creel, "What is Taoism?" *Journal of American Oriental Society*, 76(1956), p.147.

② 徐中舒，页25。

③ "保身"见同上，页26。

④ "登遐"或"登霞"，见孙诒让《墨子间诂》(万有文库本)，页113和孙诒让的注。

⑤ 关于 unit-ideas 这个术语，见 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., 1936), pp. 3-6；另参他的 *Essay in the History of Ideas* (New York, 1955), pp. 8-10. 对 Lovejoy 的 unit-ideas 研究路数的批评，可见 Renê Wellek 和 Austin Warren, *Theory of Literature* (Harvest Book ed.), 特别是 pp. 99-101.

⑥ 徐中舒，页24-25。

⑦ 例如，徐中舒坚持认为长生的观念是东周初期由北部的狄人带入中国的(页25-26，页43)。闻一多认为"不死"意义上的不朽是由西部羌人传入中国的(见他的《神仙考》，《神话与诗》，北京，1956年，尤其是页154-157)。但两位作者都没能提供有力的证据来证明他们的理论。我比较赞同津田左右吉的观点，他认为从长寿的观念演变到不死意义上的不朽观念是一个自然的过程，见他的《神仙思想に关する二三の考察》，《满鲜地理历史研究报告》，10(1924年)，页235，至今这仍是研究中国人不朽观念最为全面的一篇文章。

观。它们是求仙式的不朽。关于求仙的起源，现代学者的看法有所不同，但大致可分两种：一种认为求仙纯属本土产物，[1] 另一种观点坚持它是在外来观念的影响下产生的。[2] 这里我们且不关心哪一种说法更好。唯一要强调的一点是如下事实，即战国末期出现了一种与传统不朽概念相当不同的新的不朽概念。为达到新的不朽就要作为神仙离开此世，而非作为人永存于世。[3] 文献中所用与"仙"有关的词语，如"度世"和"遐居"，明确告诉我们要成"仙"就必须离开人世。因此，新的不朽概念性质上基本是强调彼世的。为了方便，此后我们称起源于远古渴望长寿的传统不朽为"世间不朽"，后来的仙人不朽为"彼世不朽"。不用说这两种不朽由于相互影响或者说相互补充，并不总是容易区分。此外，这两种不朽到了汉代亦确实汇合成一。然而，总的来说世间不朽与彼世不朽的区别不但明显，而且两者的区别对于追溯不朽概念的发展史非常有用。

就世间不朽而言，我们看到了对长寿的热切欲望如何逐渐导出"毋死"观念。由于君王们热衷于长寿，战国末期此观念流传甚为广泛。据载早在公元前522年齐景公就表达了渴望长寿的愿望："古而

---

① 例如，津田左右吉主要从传统渴望长寿和"不死"角度来解释求仙的发展（见《神仙思想に关する二三の考察》，尤其是页235－237）。许地山持相同观点（《道教史》，页139－140）。受顾炎武《天下郡国利病书》（四部丛刊本，卷一八，页36a－b）的启发，武内义雄进一步发展这一提法，认为求仙源自齐和燕（山东和河北）一带沿海地区的人受海市蜃楼的启发而产生的想象（见他的《神仙说》［东京，1935年］，页5－8）。这一提法为内田智雄所接受（《道教史》，《支那宗教史》，《支那地理历史大系》Ⅺ［东京，1942年］，尤其是页237－238）。大渊忍尔《初期の仙说について》进一步阐述了这一观点（《东方宗教》1.2，1952年9月），尤其是页25。有许多中国历史学家赞同这一观点，如吕思勉《先秦史》（上海，1941年），页463－464；钱穆《国史大纲》（上海，1947年），上册，页254。

② 陈寅恪怀疑是从海路引入的（见他的《天师道与滨海地域之关系》，《史语所集刊》第3本第4分［1934年］，页439－440）。要了解新近对陈寅恪观点的批评，见杨向奎《中国古代社会与古代思想研究》（上海，1962年）上册，页477－478。在承认求仙与早期的"不死"概念和沿海地区齐的地理位置均有关系的同时，闻一多提出了一种说法，认为"仙"的概念来自移居齐地的西部羌人的火葬习俗（见他的《神仙考》，页153－180）。

③ 顾炎武可能是第一个指出"仙"的概念最初出现的时间不会早于东周后期（如战国）（见他的《日知录》［1869年版］，卷三十，页28a）的学者。关于这一点大多数学者都认同，所以无须赘述。

无死，其乐若何！”[①]这说明了甚至在春秋时期“毋死”概念就已深深烙在人们的脑子里了。到了战国后期，各国诸侯在方士的蛊惑下，追求世间不朽的热情更为高涨。例如据《韩非子》，一种“不死之药”曾经被献给楚王，[②] 有一个门客曾教燕王如何修炼“不死之道”。[③] 司马迁证实，从齐威王（前358—前320）、齐宣王（前319—前301）以及燕昭王（前311—前279）时起，[④] 就派人入海求仙和寻找“不死之药”，所有的诸侯都渴望这些东西。[⑤]诸侯们寻求“不死之药”的活动后来在秦始皇和汉武帝的努力下达到了顶点，对此下文将要论及。

“不死”观念在当时非常流行，以至滥用于许多事物的命名；例如“不死人”、[⑥] “不死国”、[⑦] “不死山”、[⑧] “不死树”，[⑨] 以及“不死水”。[⑩]

然而有趣的是，秦始皇以前，“不死”观念与“仙”只有间接的关系；诸侯们寻求的不朽只局限于渴望人世间长寿意义上的不朽。没有证据显示在秦始皇以前有任何诸侯曾经寻求过“仙”意义上的不朽，上文所引《史记》中的材料含义也相当含混。诸侯们要的或许只是“不死之药”，而“不死之药”只有海上三神山的神仙才有。先秦的诸侯们未必像后来秦始皇和汉武帝那样渴望自己成仙。

---

① 《左传》昭公二十年；Legge, *The Chinese Classics*, Ⅴ, p. 684.

② 王先慎：《韩非子集解》，“说林”上（万有文库本），第二册，页48；也参《战国策》，“楚策四”（万有文库本），第二册，页38。

③ 《韩非子集解》，“外储”，第三册，页22。

④ 这些王的年份，我依据的是钱穆的年代表《先秦诸子系年》（修订版，香港，1956年）下册，页548-566。

⑤ 《史记》（中华图书馆本）卷二十八，页6a；Burton Watson, *Records of the Grand Historian of China* (New York, 1961), Ⅱ, p. 26.

⑥ 《山海经》，（四部丛刊本），下册，页37b；《淮南子》，卷四，页11b。

⑦ 《山海经》，下册，页69a。还有其他用语，如“不死乡”（见戴震《屈原赋注》中“远游”[上海，1933年]，页52；《吕氏春秋集释》，卷二十二，页13），“不死之野”（《淮南子》，卷五，页23a）。

⑧ 《山海经》，下册，页84b。

⑨ 《山海经》，下册，页54a。根据《淮南子》卷四，页7b，还有一种“不死草”。

⑩ 《淮南子》，卷四，页3b。

尽管现代学者一致认为彼世之仙出现在公元前4世纪末叶,但我们不知道首次出现的确切时间。[①] 在先秦和汉代初期文献里,能很清楚地看到关于仙的彼世性的描写。最早的描写见于《庄子》,其第一篇中写道:

> 藐姑射之山,有神人居焉,肌若冰雪,绰约若处子。不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。[②]

《远游》——传统认为是屈原所撰,但现代学者认为是汉代早期的作品[③] ——是描写"仙"最惟妙惟肖的作品之一,[④] 它完全从彼世的角度来描写仙。整首诗贯穿仙人飞越空间的主题。[⑤] 大概就在这首诗里,我们首次看到了"度世"一词与"仙"联系起来。

赤松子和王乔从长寿之人变成神仙是仙的彼世性的一个具体说明。先秦时期人们认为他们均为长寿之人。例如《战国策》曾提到"乔松之寿",但没说他们是仙。[⑥] 可是在《远游》中赤松子和王乔都被描绘为转世仙,悠然漫游空中。早在公元前2世纪,西汉大臣张良表达致仕愿望时,说他愿弃人间事,欲从赤松子游。[⑦] 这再一次说明了作为"仙"的赤松子与人间没有瓜葛。在《淮南子》中,王乔和赤松子都被刻画成脱离了尘世并摆脱了人间烦扰。[⑧] 宣帝时(前73—前49),王褒在《圣主

---

① 见许地山《道教史》,页140; H. Welch, *The Parting of the Way* (Boston, 1957), p. 89. Creel's "What is Taoism?" (p.145) 认为"求仙"兴起于公元前300年前后。

② 《庄子》,冯友兰译(上海,1933年),页36-37。参 Legge, *The Texts of Taoism* (The Sacred Books of the East XXXIX), pp.170-171,以及津田左右吉《神仙思想に关する二三の考察》中关于此段的讨论,页248-250。

③ 见《屈原赋注》卷五,页40-54。关于"远游"是汉代初期诗的讨论,见 James R. Hightower, "Chu Yuan Studies," *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyu-syo*, Kyoto University(京都,1954年),pp.196-200;David Hawkes, *Ch'u Tz'u*, *The Songs of the South*,(Oxford, 1959),p. 81. 亦参津田左右吉:《神仙思想に关する二三の考察》,页220-222。

④ 闻一多,页161。

⑤ 参 Hightower, p. 199; Hawkes, p. 81; 闻一多,页161-162。

⑥ 《战国策》,"秦策三",第一册,页48。

⑦ 《史记》,卷五十五,页6b。

⑧ 《淮南子》,卷二十,页9a。

得贤臣颂》中批评了那些追步王乔和赤松子等仙人而绝世离俗的人。[①]因此,王乔和赤松二仙的事例明确表明"仙"的特点可概括为彼世的、离群索居的。

陆贾的《新语》对西汉初期求仙的实质有一段精彩的描写:

> 乃苦身劳形,入深山,求神仙,弃二亲,捐骨肉,绝五谷,废《诗》、《书》,背天地之宝,求不死之道,非所以通世防非者也。[②]

陆贾所持的观点似乎是,只有世间的、儒家的道才是真正的道,而求仙者所追随的彼世之道不是人的正道。这段话中有两点较有意思,值得注意。首先,如这里所描述的,在西汉早期求仙是彻底彼世的。只有割断了所有世俗关系的人才有望成仙。如我们将要看到的,这种求仙与东汉的求仙大不相同。其次,彼世之仙与"不死之道"是一码事,后者是古代世间长寿欲望的产物,对此前面分析已有揭示。这里我们已看到世间不朽和彼世不朽两流的汇合,这一历史潮流在秦始皇求仙的过程中——如不是源于此的话——变得清晰可辨,下面我们就来探讨这一问题。

二、求仙的世间转化

如前所论,先秦时期各国诸侯们寻求不死药以延年益寿蔚为风气。公元前221年秦始皇统一中国后,皇家求不死药的活动更加频繁、规模更大,这可能是,至少部分是因为此时方士只服务于皇帝一人而非各国诸侯。公元前219年,统一后仅两年,齐地濒海地区的方士聚集到宫

---

① 《全汉文》(严可均:《全上古秦汉三国晋南北朝文》,北京影印本,1958年),卷四十二,页10b。

② 陆贾:《新语》(四部丛刊本),卷二,页11a。此书没有像其他汉代著作那样得到详细研究;概括的讨论,见胡适《述陆贾的思想》,《张菊生先生七十生日纪念论文集》(上海,1937年),页83-94。

廷，为皇帝到海上求“不死药”。[1] 据司马迁记载，秦始皇统一大业完成后，许多相信仙的人向他进言“仙”和“不死之药”。[2]公元前 1 世纪的一则资料显示，秦始皇才派人入海求“仙”和“药”，燕、齐之人就争先恐后地大谈特谈仙。数以千计的方士涌到京城咸阳，声称服了由黄金和珍珠炼成的仙药就能活到天长地久。[3]

求仙的流行导致了世俗化。因此，彼世的和离群索居的仙逐渐经历了世俗化的转变。在秦始皇那里我们首次看到世间不朽与彼世不朽的矛盾。既然“不死”就是“仙”，那么要想“不死”就要变成“仙”。这一事实解释了为什么秦始皇宁愿自称“真人”（仙的别名），而不愿用皇帝自称时更为尊崇的“朕”。[4]

尽管皇帝努力使自己成仙，但世间不朽与彼世不朽的鸿沟并非能轻易逾越。其实皇帝真正追求的是长寿或不死。显然，令皇帝对求仙感兴趣的，是因为“仙”知道达到其目的的最佳途径。像秦始皇这样的俗人是不会对诸如上引文献里所描写的彼世之仙的生活感兴趣的。就我们所掌握的零散资料，显然必须从渴望传统的世间长寿或“不死”的角度去理解秦始皇的求仙。

秦始皇对待死亡的态度最能反映出他真实的立场。在接近人生终点时，他对死非常憎恶，没有人敢当面提“死”字。[5] 这一事实表明，促使秦始皇对求仙感兴趣的是人世间的考虑，无论他的求仙动机与仙的观念可能会多么不相容。一位方士认为，没能取到不死药是因为皇帝统治帝国未能保持平静的心境，而平静的心境是成仙的必要条件。因而这位方士建议皇帝应该过孤独而隐居的生活，行踪保密。秦始皇遵从了这一建议。贪恋权力使得皇帝与不死药无缘，

---

① 《史记》，卷六，页 9a－b。

② 《史记》，卷二十八，页 6a；Watson，Ⅱ，pp. 25－26.

③ 《盐铁论》（国学基本丛书简编版），页 59。Esson M. Gale 的 *Discourses on Salt and Iron* 中没有翻译这一段（Leiden，1931）。

④ 《史记》，卷六，页 12b。

⑤ 《史记》，卷六，页 15a。

这是许多方士借口离开宫廷的原因之一。[①] 找不到他们承诺过的不死药而归咎于皇帝的世间生活，这是方便的理由；然而我们在此仍能看出世间不朽和彼世不朽的区别，甚至连聪明的方士都很难调和两者。

皇帝求仙热情的升温促进了仙作为一种信仰与一种观念的普及和转化。到了汉武帝时，这种信仰的迅速发展成为一种令人瞩目的现象，以至于让时人感到震惊和好笑。司马迁不止一次地告诉我们，自从武帝开始涉足求仙，并给一些方士封官赏赐后，燕、齐方士争先恐后地放言自己拥有不死秘方，能与仙交通。[②] 公元前1世纪后期，谷永简要地概括了这两位统治者以及方士们所做的努力：

> 秦始皇初并天下，甘心于神仙之道，遣徐福、韩终之属，多赍童男童女入海求神采药，因逃不还，天下怨恨。汉兴，新垣平、齐人少翁、公孙卿、栾大[③]等，皆以仙人、黄冶、祭祠、事鬼使物、入海求仙采药贵幸，赏赐累千金。大尤尊盛，至妻公主，爵位重絫，震动海内。元鼎、元封之际，燕、齐之间，方士瞋目扼掔，言有神仙祭祀致福之术者以万数。[④]

此外，根据匡衡和张谭给成帝的联名上疏，公元前31年全国共建造了683座神祠供求神仙，并由方士掌管。[⑤] 这一事实和上引谷永之语充分说明了秦始皇时期，尤其是汉武帝时期，求仙的普及程度。

汉武帝时期这种空前的、付诸行动的求仙热情至少从两个方面可以看得出来。首先，根据传说，神仙居住在两个神秘之处：一个

---

①《史记》，卷六，页12b－13a。

②《史记》，卷二十八，页13b；Watson，Ⅱ，pp．47－48．亦参《史记》，卷十二，页5b，9a。

③ 欲详细了解方士，见《史记》卷二十八；Watson，II，p．13－69．

④《汉书》（商务印书馆，1927年），卷二十五下，页7a；《全汉文》，卷四十六，页7a－b。

⑤《汉书》，卷二十五下，页6a。根据钱穆，秦始皇和汉武帝时期，获得不朽的最方便最重要的方法是祭祀神仙，药或其他法术不如祈祷。见钱穆：《周官著作时代考》，《两汉经学今古文平议》（香港，1958年），页433。汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》（北京重印本，1955年；以下简称《佛教史》），上册，页52－53亦接受此说。

在海之东极；另一个在极西的昆仑山巅，那里是传说中著名的西王母的住所。① 但在汉武帝以前，如齐王和燕王以及秦始皇等帝王为了求仙，遣专人越海东渡希望能与仙交通。可能是限于当时的地理知识，似乎无人试图西去昆仑山求仙。汉武帝早年求仙也只主要集中在海上。但是，公元前 2 世纪下半叶，随着张骞通西域，西方开始日益受到皇帝和神仙道士的重视。② 海上找不到不死药点燃了皇帝对别处的想象，并强化了他从西王母处获得药的期望。据《汉书》文颖注，汉武帝竟然说他想登上昆仑山做神仙。③ 因此，在汉代，随着地理知识的增长，帝王们求仙的地理范围比以前任何时候都要广。

其次，尽管以前求仙的诸侯极为关注延年益寿的方法，他们还是有足够的理性不让其个人的愿望严重干扰国家的公共事务。但汉武帝时的情况有些不同。他在求仙中有时更进一步允许这种个人的追求影响帝国的对外关系。武帝通西域不仅是因为军事与外交上的考虑，而且也由其个人渴望外国方物所推动，如著名的大宛“天马”，这一事实几乎为所有研究这段历史的史家所注意。④ 广为传播的昆仑山西王母信仰可能也多少强化了汉武帝向西拓展的兴趣，则进一步提示了这一点。张骞在其中亚之行中或许被皇帝委以打听

---

① 关于西王母和昆仑山，见久米邦武《昆仑西王母考》，《史学杂志》，4 (1893 年)，页 197 - 214，288 - 302；野村岳阳：《文献上より见たる昆仑思想の发达》，《史学杂志》，29 (1918 年)，页 458 - 494，583 - 601；中山平次郎：《支那古钟铭の西王母に就て》，《考古学杂志》11(1921 年)，页 324 - 332。最近在《昆仑文化与不死观念》(台北，1962 年)中，杜而未有所启发但相当片面地引用他国远古文化中类似的故事，试图把昆仑山的神仙与月亮神话联系起来。苏雪林在《昆仑之迷》(台北，1956 年)中提出了另一新的解释，说这座神仙住的山的名字显然是来自远古巴比伦神话中 Khursag Kurkura 山。因为我没能查阅这本书，所以只能依据杜而未给出的片段(页 50)。

② 白鸟库吉：《西域史研究》(东京，1944 年)Ⅱ，页 328 - 331。

③《汉书》卷二十二，页 10b；亦参张维华《汉武帝伐大宛与方士思想》，《中国文化研究汇刊》3 (1943 年)，尤其是页 6 - 7。

④ 见吕思勉：《秦汉史》，上册，页 120；钱穆：《秦汉史》，页 133；伊濑仙太郎：《西域经营史の研究》(东京，1955 年)，页 81；羽溪了谛：《西域之佛教》(贺昌群中译本，上海，1956 年)，页 33

西王母确切下落的附带使命。[1] 甚至在汉武帝对外国稀有方物的好奇背后可以再次发现热切渴望求仙在起作用。大宛的"天马"就是恰当的例子。如一项极具启发性的研究所巧妙显示的,汉武帝征大宛在很大程度上是因其痴迷求仙而促成的。他对"天马"的过分喜爱,似乎不能完全用获得军用良马的实际考虑来解释。更不能简单地视为对那种马的特别迷恋。相反,更深层的一个原因是因为汉武帝坚定地相信"天马"是沟通人世与仙界的媒介。汉武帝对东海求仙的失败多少感到失望,但还没有从神仙道徒的巧妙骗术中解脱出来,他现在相信大宛的"天马"属于龙种,最终将载他与昆仑山的西王母相会。如下文将看到的,这简直就是黄帝乘龙升天稍加变通的说法。或许就是这种信念使汉武帝决定求"天马",甚至以侵略战争为代价。[2]

不朽观念的进一步向世间转化需要更多的说明。一般说来,在汉武帝求仙的几乎所有努力中,总是能分辨出他的世俗的长寿愿望,由这一事实可以看出这种转化。在著名的方士李少君的例子中,我们非常清楚地看到,汉武帝对长寿不死要比离世成仙更为关注。李少君赢得汉武帝的极大信任很可能主要是因为在各种法术中,李少君尤以擅长"却老"术而闻名。的确,李少君也保证汉武帝将去见海上三神山之一的蓬莱山上的仙,但这并不意味着,汉武帝便能因此而成为蓬莱山上的仙。相反,它反映了这样的信念——与仙相见将带来"不死"的后果,并由此说明汉武帝为何醉心于求仙。[3]

汉武帝求长寿的世俗愿望还可以他恢复南越(今广东、广西和越南的一部分)的鬼神祭祀为例来加以说明。公元前 111 年平服南越以后,汉

---

① 伊濑仙太郎,前引书,页 82;白鸟库吉,前引书,II,页 330。

② 张维华前引文,页 1 - 12。类似的观点见于 Arthur Waley, "The Heavenly Horses of Ferghana: A New View," *History Today* 5.2 (February, 1955). pp. 95 - 103。亦见余嘉锡的《余嘉锡论学杂著》(北京,1963 年),上册,页 175 - 180 中对传统解释的捍卫。

③《史记》,卷二十八,页 11a; Watson, II, p. 39;《汉书》,卷二十五上,页 8b - 9a。

武帝被告知，以前当地有位国王祭祀鬼神，所以活了160岁，但后来由于大家没有追随国王的先例，故人口衰耗。听了这个故事，汉武帝令南越的巫师们祭祀天神和百鬼。[①] 由于这种祭祀与求仙没有渊源关系，汉武帝在恢复以前南越长寿国王的传统做法上显然是受长寿的世俗愿望的驱策。为了说明这个问题，我们可以再举一例。在一名叫公孙卿的方士的建议下，汉武帝下令在帝都长安以及离长安二百里的甘泉各作一观，用于迎接和供奉神人。后者被命名为“益延寿”，可译为“长寿”。[②] 这种名称似乎很足以说明皇帝急于见仙是为了长寿的真正意图。

最后，汉武帝长寿或“不死”的世俗愿望还可以在著名的封禅祭祀中得到反映。确实，封禅祭祀问题太复杂，不能在这里作广泛讨论。[③] 粗略地讲，秦汉时期对封禅曾同时存在着两种不同的解释。一种是儒生坚持的出于政治角度的解释，另一种是方士坚持的可称之为准宗教的解释。根据前者，在泰山及其附近称作梁父的山丘上分别举行封禅，

---

①《史记》，卷二十八，页17b；Watson，II，p. 63. Watson将“故衰耗”理解为“越的力量衰落”，但我认为“人口削弱和耗尽”更适合上下文意。《汉书》，卷二十五下，页1a。

② 益延寿观的问题需要一些解释。据《史记》卷二十八，页17b，只有一殿称作益延寿观，建在甘泉。《汉书》，卷二十五下，页1a称其名为益寿延寿馆，唐代的注家颜师古将两个名称解释为两个单独的馆。颜师古的解释被广为接受（见Watson的“Long Life and Increased Life Towers”II，p. 63），但是此说早在宋代就受到黄伯思的质疑，根据该馆所在地出土的带有“益延寿”的汉代瓦当，他令人信服地证明颜师古将之作为两座宫殿是错误的，《史记》中出现的名称是正确的（见《东观馀论》[邵武徐氏丛书本]，1，页43b-44a）。最近带有“益延寿”字样或用于修建该观的更多的汉代瓦当与更大的汉砖重见天日（见陈直《汉书新证》，天津，1959年，页119）。因此，考古证据倾向于支持黄说而非颜说。

汉武帝益延寿观的建设对于塑造后代宫廷生活的模式有巨大的影响，在这里补充此点或非失当。例如，唐代著名的长生殿或长生院，可译作“Longevity Hall”，建于长安与洛阳的许多宫殿中。我同意周一良（“Tantrism in China，” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8[1945]，pp. 310-311）与陈寅恪（《元白诗笺证稿》[北京，1955年]，页37-40）的看法，唐代带有该名称的宫殿主要用于宗教目的而非生活起居。证据趋向于表明多数情况下唐代皇帝（包括武后）只在长生殿祭祀道教神祇，该殿被唐代作家描绘为神（或更准确地说仙）降居之地（周一良，页311）。因而，亦步亦趋地模仿汉代的先例，唐代的长生殿一定与皇家祈求不死或长寿联系在一起，似乎是顺理成章的。但是，周一良与陈寅恪均没有援引这一明显的历史先例来加强其论点。

关于汉代长寿词汇在人名与地名上的使用的更为详细的讨论，读者可参考本章附录。

③ 关于封禅的全面综合性研究，见福永光司《封禅说の形成》，《东方宗教》第1卷，第6期，（1954年11月），页28-57；第1卷，第7期（1955年2月），页45-63。

作用是新王朝受命于天而告成天下。[①]根据后者,举行封禅则是为了皇帝长寿("不死")。[②]但是,正如多数现代学者所赞同的那样,秦始皇与汉武帝,尤其是汉武帝所举行的封禅祭祀,主要意图是保证长寿或却死。的确,《史记·封禅书》没有明白地讲秦始皇举行封禅是为了求仙。但从他不让儒生安排祭祀活动的事实看,[③]他可能用方士为参谋。此外,臭名昭著的宦官首领赵高所伪造的秦始皇遗诏首句称:"朕巡天下,祷祠名山诸神以延寿命。"[④] 尽管这是篇伪作,但就秦始皇的意图而言,该句仍可能包含了一些真实情况,否则它就难以达到伪造的目的。不用说,泰山一定包括在"名山"之列。如此理解,则驱使秦始皇举行封禅的,似乎也无疑是他求长寿的世俗欲望。[⑤]

与秦始皇一样,汉武帝在封禅的安排上也没有利用儒生。[⑥]但在汉武帝的封禅祭祀中,方士的影响更为强烈,而且汉武帝求长寿或不死的世俗欲望也变得更为热切。[⑦] 在我看来,汉武帝与秦始皇封禅的不同之处在于,[⑧] 祭祀时前者不仅渴望世间的长寿,而且也极为矛盾地渴望升天成仙,据信这是黄帝曾经做过的。据说汉武帝说过,如果他能跟随黄帝升天成仙,他会毫不犹豫地抛弃妻妾子女。[⑨]乍一看,我们一直试图加以区别的彼世不朽与世间不朽,在汉武帝的事例里似乎没有多大意义。但是更切近地观察,可以发现汉武帝时,显然由于方士的巧妙编造,仙的观念已经开始带有一种或多或少的世间特点。在秦始皇那

---

① 关于儒家的政治解释,见陈立《白虎通疏证》(淮南书局本,1875年)卷六,页16a-19a;英译见 Tjan Tjoe Som, *Po Hu T'ung*, *The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*(Leiden, 1949—1952),I, pp. 239-241.

②《史记》,卷二十八,页11a;Watson, II, p. 56.

③《史记》,卷二十八,页5a; Watson, II, pp. 23-24.

④《史记》,卷八十七,页5b。

⑤ 比较栗原朋信《秦汉史の研究》(东京,1960年),页35-37。

⑥《史记》,卷二十八,页15a; Watson, II, p. 52.

⑦ 参福永光司前引书,特别是页38~39。

⑧ 两种封禅仪式的区别的讨论见栗原朋信前引书,页29-37。

⑨《史记》,卷二十八,页16a; Watson, II,p. 57.

里，我们看到两种不朽的冲突，这种冲突必定深为方士所察觉。对方士而言，只有两种方法能够避免冲突：放弃求仙，然而这已成为其职业；或将传统的彼世之仙转变成世间之仙，从而符合世俗统治者的世俗欲望。自然，方士选择了后者。

武帝时最知名的作家司马相如的一段话可能最充分地说明了仙的世间转化："列仙之传居山泽间，形容甚臞，此非帝王之仙意也。"[①] 即便是这样简单的话，也显示了两个相关的事实：传统认为仙是隐居的和彼世的，而世俗帝王对这一类仙没有兴趣。要弄清武帝对何种仙感兴趣，引导我们重新考察圣王黄帝的传说，方士用黄帝编造了帝王转变成仙的原型让武帝追随。

在先秦文献中，黄帝并不像其他圣王如尧、舜、禹那样占有突出的地位。最早提到他的是公元前 375 年齐国的一篇金文，在文中黄帝被称为齐王的高祖。[②] 金文中黄帝显然被认为是一个凡人，而且无论如何与求仙无关。我们有充分理由相信司马迁，他讲黄帝不见于正统儒家的经典而见于百家的著作，而且他们的表述颇不精确。[③]

司马相如的说法也表明了仙的转化何时发生。在《五帝本纪》中，司马迁只是将黄帝列为第一帝。只有在《封禅书》中，与封禅相关时，黄帝才以仙的面貌出现，这说明这种变化出现得相当晚。在先秦的哲学家中，齐国的邹衍（前 305—前 240）如果不是最早的，可能也是最早者之一，提到黄帝而与五德终始说相关联，[④] 这显示黄帝传说尤其与齐国有关，而方士出于齐国。[⑤] 另一方面，"不死"与仙的观念似乎也起源于齐，[⑥]

---

① 《史记》，卷一百十七，页 18a。

② 见徐中舒：《陈侯四器考释》，《史语所集刊》第 3 本第 4 分（1934 年），特别是页 499－502；丁山：《由陈侯因资镈铭论五帝》，《史语所集刊》第 3 本第 4 分（1934 年），页 517－535。如丁山所证明的，所谓的"陈侯因资"是齐威王的名字（页 517）。郭沫若断为齐宣王，可能是错误的（《十批判书》修订本，上海，1950 年，页 158）。

③ 《史记》，卷一，页 16a。

④ 见徐中舒：《陈侯四器考释》，页 502；顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》（上海，1955 年），页 32。

⑤ 徐中舒：《陈侯四器考释》，页 502；郭沫若：《十批判书》，页 158。

⑥ 闻一多，页 154。

正是在那里我们首次见到黄老道的繁荣。在公元前三四世纪，齐国著名的稷下学者中许多是黄老道家。① 自战国末期至西汉初期，可以发现几乎所有的黄老学者或是齐地人或与齐国有联系。② 因此有理由设想，黄老道在战国将近结束时起源于齐。③ 这一事实可以解释，为什么在东汉时期求仙采用了黄老道的名称。④

黄老道与求仙相互联系的程度是难以确定的，但是无疑至公元前2世纪中叶两者已联系起来。⑤例如，公元前二三世纪出名的安期生，最初以黄老道的早期领袖之一而闻名，⑥ 在汉武帝时期被齐地方士打扮成"仙"。⑦据现代学者的研究，他自己或许就是齐地的方士，同时精于黄老哲学。⑧武帝宫廷中的齐地方士对黄帝由传说中的圣王转变为仙也负有责任。⑨

---

①《史记》，卷七十四，页2b；参郭沫若：《十批判书》，页160。

② 钱穆：《先秦诸子系年》，上册，页224-226。

③ 钱穆：《先秦诸子系年》，上册，页376。

④ 在西汉，所谓的黄老道家主要指"无为"的道家政治哲学。只有在东汉黄老道才有了宗教成分，特别是求仙的兴趣。关于汉代的黄老道，见秋月观瑛《黄老观念の系谱》，《东方学》10(1955年4月)，页69-81。

⑤ Creel, "What is Taoism," p. 145.

⑥《史记》，卷八十，页4b(太史公曰)。

⑦《史记》，卷二十八，页11b。关于安期生，亦见钱穆《先秦诸子系年》，上册，页224-226。

⑧ 闻一多：《神仙考》，页170-172，注12；陈槃：《战国秦汉间方士考论》，《史语所集刊》第17本(1948年)，页26-27。

⑨ 黄帝升仙后很久，或是在后汉初，老子借助方士追随升仙(比较秋月观瑛前引书，页71-73)。在《汉书·艺文志》中，神仙家名下的十部著作中四部以黄帝为名，但无一与老子相联(《汉书》，卷三十，页29a；参秋月观瑛前引书，页73)。黄帝的名字亦与方士从事的法术与学派联系在一起，如道家、阴阳家、五行家、天文历法、占卜、医学与房中术(后四种属于术数方技范畴)。另一方面，老子之名仅见于道家(《汉书》，卷三十，页11a)。这一事实表明，西汉时期老子仍被认为是道家哲人，而黄帝已成为所有方士的共同祖先。清代学者方东树(1772—1851年)提出的汉代黄帝与老子间的区分是有用的。据其说，尽管汉代时常两者并提，但老子为谈道与德者所使用，而谈灵奇与怪异者则用黄帝(《汉学商兑》[槐庐丛书本]，卷一，页4a)。

汉代"方士"一词宽泛地用来称呼那些修习上面提到的所有——更常见的是几种——法术者。在此宽泛的意义上该词与术士、方术士、道士、道人之类的词可以互换。见陈槃前引文，页7-33；亦比较津田左右吉《神仙思想》，页263-265。关于方术与道术两词，见酒井忠夫《方术と道术》，《东洋史学论集》1(1953年)，页49-59。因此，方士作为一泛称可以译为"religious Taoists"或"popular Taoists"，因为所有这样的法术后来均融入道教中。只有在依据语境的特殊情况下，该词才应译为"magicians"、"alchemists"或"immortalists"。

这一观念或许最早是由李少君提出的，他告诉武帝，黄帝在蓬莱见到神仙并举行封禅后获得“不死”。[①] 公孙卿与其他方士进一步加以完善，使黄帝实际变成了“神仙”并攀龙背升天。更加显示不朽观念的世间特点的是，据说他的整个随从，连同七十多个妻妾也与他一道升天。[②] 这种群居且追求世俗快乐的神仙是与传统的离群索居、禁欲的神仙截然对立的，它或许解释了为什么司马相如坚持传统的离群索居的神仙根本不能引起帝王的兴趣。以黄帝的方式升天实际上是将世间的帝王生活移植到另一个世界，到一个人间的欲望或许不是熄灭而是得到更好满足的世界。[③]

发明黄帝及其随从升天的故事是方士转变神仙观念以适应求仙者世间口味所采取的第一步。随着时间的推移，同样的主题得到进一步的完善。此外，其应用也不再局限于帝王，而是扩展到贵族与平民。下面两例足以为证。第一个是汉代以来广为人知的《淮南子》的作者淮南王刘安(卒于公元前 122 年)的事例。他热衷扶持方士与学者，在计划煽动起兵反对汉武帝失败后被迫自杀。[④] 但是，他死后产生一个传说，称他只是升天为仙而未真死。比起黄帝来，这个故事充满了更多的世俗味道，因为服了不死药，不仅其全家，甚至其鸡犬据说亦随他升天。[⑤] 一名东汉学者将此故事解释为方士使用的权宜之计以掩盖刘

---

① 《史记》，卷十二，页 2a，卷二十八，页 11a；《汉书》，卷二十五上，页 9a。

② 《史记》，卷十二，页 7a，卷二十八，页 14b－15a(Chavannes, *Memorires*, III, p.488)；《汉书》，卷二十五上，页 12b。现代学者赞成黄帝升天的传说产生于汉武帝时期，而非更早(例见大渊忍尔《初期の仙说について》，页 32－36)。《庄子》内篇中的一段提到黄帝得道并因此升天(Fung Yu-lan, *Chuang Tzu*, p. 118; Legge, *The Texts of Taoism* [The Sacred Books of the East XXXIX], p. 244)，但是这个可疑的段落或许是后来窜入的(见钱穆:《庄子纂笺》第三版，香港，1957 年，页 52)。

③ 如此考虑，有理由认为道教有关仙人居住的天国观念是世间欲望推展到极点的结果，因而是人间的延伸。见闻一多，页 162－163；村上嘉实:《中国の仙人》(京都，1956 年)，页 76。

④ 见《史记》，卷一百十八，页 3b－9a 的本传。

⑤ 更详细的叙述见《论衡集解》，页 147(Forke, part I, p. 335)；应劭:《风俗通义》(四部丛刊本)，卷二，页 15b－16a。

安死的实际原因。[①] 这很可能是事实，但是从方士首先向汉武帝提出观念原型这个事实来看，我们能够猜想全家升天的传言可能已经由方士传授给了刘安以诱使他求仙。因为统治阶层里的求仙者均为世间考虑所驱使，这是一个极有诱惑力的传言并正中其下怀。没有理由怀疑像汉武帝与刘安之类人在求仙上的诚心，但他们为什么会以所有世俗快乐为代价而对成为传统意义上的神仙感兴趣，这的确超出任何人的理解。

但是，全家升天的观念亦在普通百姓中找到了知音。我们的第二个例子，尽管对道教研究者来说不太有名，但对我们理解汉代神仙观念的世间转变却也有相当的重要性。这个故事来自献给一名叫唐公房的神仙的汉碑。故事云公元 7 年，唐公房在其家乡汉中郡任小吏。他幸运地遇到一"真人"并得其惠助，真人收他为徒并赐以仙药。因而唐公房虽然还在官府当差，但实已成仙。后来他没有满足郡守的愿望教他道术，而冒犯了郡守。郡守大怒，令其属下拘捕唐公房的妻儿。唐公房得知此事，赴师求助，真人让其妻儿服药，并说"可去矣"。但妻儿不愿离家，真人问："岂欲得家俱去乎？"他们答道："固所愿也。"于是以药涂屋柱，同时喂了牛马六畜。马上便起了一阵大风与黑云，将唐公房及其家眷携去，其屋宅与六畜亦消失。碑文随后有如下评论："昔乔、松、崔、白，皆一身得道，而公房举家俱济，盛矣。"[②]

该故事暗含的意义丰富，但这里可以强调几点与我们的讨论直接有关的内容。首先，它表明到此时，求仙已经获得了更广泛的社会基础，不再是方士与统治阶层垄断的事情，因为故事里的英雄只是一个郡府的小吏。其次，它说明流行的信仰以为药是最好，甚至最容易的成仙方式。第三，仙观念的日益世俗化反映在全家由人间移至天上。先秦

---

① 《风俗通义》，卷二，页 16a。

② 严可均：《全后汉文》，卷一百零六，页 1b - 2a。

时期人只能个人升仙。与黄帝同升天的包括其妻妾与部分大臣。伴随刘安的不仅是其全家，还有其鸡犬。唐公房的例子中除了全家与六畜，甚至其屋宅亦移到天上。这种向世间的转化尤其适合汉代，因为那时由于儒家说教的影响，家庭纽带日益紧密。

基于上面的讨论，现在我们能够更好地理解班固对求仙的全面批评：

> 神仙者，所以保性命之真，而游求于其外者也。聊以荡意平心，同生死之域，而无怵惕于胸中。然而或者专以为务，则诞欺怪迂之文弥以益多，非圣王之所以教也。①

这一批评针对的无疑是我们一直在追述的求仙的世俗化。因此，在东汉时期，神仙的观念变得与长寿及“不死”相一致；② 而在作者们意指形体不朽时，像“度世”这样的彼世称呼与“不死”这样的世间称呼被不加区别地使用。③

四、民间思想中的“神仙”观念

在转向民间思想以前，让我们先来瞧一眼士人对求仙的态度。士人的普遍看法可以简要地概括为理性主义的与自然主义的。尽管大多数士人认为长寿是人人想要的且值得追求的，但他们一般排除形体不朽成仙，认为这是人力无法达到的。例如扬雄（前 53 年—18 年）认为不存在神仙，以及死亡不可避免，据此强烈反对通过法术成仙的

---

① 《汉书》，卷三十，页 29a。后来在三四世纪随着一种新类型的“地仙”的出现，仙获得了一种更具现世性的性质（见《抱朴子内篇》卷二，页 27）。有时地仙因为不愿意放弃世间的享乐而拒绝升天，例如白石先生（见葛洪《神仙传》卷三，页 4b）。亦参村上嘉实前引书，页 76－84；杜而未前引书，页 117－122。

② 例如汉代训诂学家许慎以“长生仙去”解释“仙”（《说文解字》8A）。另一位训诂学家刘熙在其《释名》（参 N. C. Bodman, *A Linguistic Study of the Shih Ming* [Cambridge, Mass., 1954], p. 110, no. 1025）中以“老而不死”释“仙”（四部丛刊本，页 21a）。

③ 例见《论衡》与《太平经》，“度世”与“不死”可随意互换。

说法。[1]同时代的思想家桓谭也认为,积学可成仙的说教是方士的空话。[2] 公元1世纪最伟大的批判哲学家王充专门用其《论衡》的一篇来逐点反驳成仙的可能性。[3]据公元2世纪的应劭讲,士人中的通行说法是"金不可作,世不可度"。[4]

尽管士人持怀疑主义,但形体不朽成仙的观念仍在民间思想中扎下了深厚的根基。从王充对当时流行观念的批评中,我们知道人们普遍相信形体成仙的各种方法。例如他们相信,像黄帝一样举行封禅可升天;像淮南王一样服药可升天(两者上文已有所讨论);或像卢敖一样服金玉之精,食据说使人身轻的紫芝之英可升天。[5]也有人相信只有追随老子的教导寂静无欲[6],或断食五谷,[7]或导引养生[8],或甚至更为奇

---

①《法言》(四部丛刊本)卷十二,页3b-4b。见 Fung Yu-lan, I, p.149; E. von Zach, "Fa Yen," *Sinologische Beitrage* IV.1 (Batavia,1939), pp. 67-68.

②《全后汉文》卷十五,页7a;参《桓子新论》(四部丛刊本),页17b。桓谭在其他地方强调指出:"无仙道,好奇者为之。"《全后汉文》卷十五,页5b。据张华《博物志》(士礼居丛书本,卷四,页1a),桓谭与扬雄观念一致。关于桓谭的立场争论颇多,但这里我们需要指出的是,只有一些归在他名下的零散表述看来意思与此相反。如"圣人何不学仙而令死邪?圣人皆形解仙去,言死者,示民有终也"(《全后汉文》卷十五,页5b)。桓谭亦著《仙赋》赞赏王乔与赤松子,认为达到方士所描述的养生效果是可能的(《全后汉文》卷十二,页7b;参《桓子新论》页15b)。因此,他似乎持有两种相互冲突的观点;如果我们以偏概全,则无法解释他的另一面。

《新论》现仅存辑本,其内容尽管实际出自桓谭,却不可能准确代表其观点。他的做法是首先引用别人的说法或当时流行观点,然后附以他的意见。因此,那几条似乎反映他是神仙道徒的说法可能是这类引文而非桓谭的意见。此外,《仙赋》是他年轻时所撰,撰此赋时他是成帝的郎官,正值皇帝驾临汉武帝时建于华山脚下以纪念王乔与赤松子的集灵宫。如果认为这种背景下完成的文学作品表达了作者的真实观点,或许过于拘泥于旧说了。但是尽管我们对《仙赋》信以为真,它也只是少作,而《新论》写于东汉初年(《后汉书》卷五十八上,商务印书馆百衲本,1927年,页3a),时桓谭已届七十,因此它能代表他对此问题的成熟意见。关于桓谭,见 T. Pokora 的一系列重要研究,特别是"The Life of Huan T'an," *Archiv Orientalni*, 31 (1963), pp.1-79, 521-576. 他在 *Archiv Orientalni*, 28 (1960), pp.353-367 讨论并翻译了《仙赋》。

③《论衡集解》,页145-157;Forke, I, pp.332-350.

④《风俗通义》,卷二,页17a。

⑤《论衡集解》,页150;Forke, I, p.339.

⑥《论衡集解》,页155;Forke, I, p.346.

⑦《论衡集解》,页156;Forke, I, p.347.

⑧《论衡集解》,页157;Forke, I, p.348.

怪的将人体变形为鸟的形状[①] 才能达到形体成仙。

王充叙述的价值在于为我们提供了一幅广为传播的形体不朽成仙信仰的概括画面。此外,他不加分辨地使用诸如度世、不死、升天、仙、长生与寿之类的词语来称呼形体不朽,[②]表明彼世不朽与世间不朽间的界线已变得更加模糊。他偶尔使用的词如"寿"作为形体不朽的同义词,[③]也说明当时人们或许认为不朽与长寿多少属于同一范畴。长寿者存在的事实更加强化了可能成仙的民间信念。用王充自己的话说:

> 世无得道之效,而有有寿之人。世见长寿之人,学道为仙,逾百不死,共谓之仙矣。[④]

当仙与长寿被说成是一样时,则在将传统的彼世不朽转向此世方向上又前进了一步。

关于王充所批评的形体不朽的民间信仰的若干细节亦见于《太平经》。据该书,不仅形体可以不朽,而且它也构成人的最重要的目标之一。当然,这只是上文所讨论的其普遍强调"生"的逻辑延伸:

> 天地之间,寿最为善。……天者,大贪寿常生也,仙人亦贪寿,亦食生。贪生者不敢为非,各为身计之。[⑤]

---

① 《论衡集解》,页 29 - 33;Forke, I, pp.325 - 331,336. 如 Forke 正确指出的,变形起源很早,他引用了(第 336 页)古代中国著作中提到的雀入水后变为蛤的观念。《国语》记录了赵简子嫉妒低等动物变形,以及对人不能变化形体表示悲哀("晋语",万有文库本,页 178)。这条材料似乎指出,人变形的观念在春秋时期尚未成形,但是羽民或羽人的观念能够见于后来的著作,如《山海经》(约为战国时期的著作)、《吕氏春秋》与《淮南子》(见津田左右吉《神仙思想》,页 242 - 246)。人可变形的观念与形体不朽的想法同时产生的结论或是稳妥的,因为该观念在汉代发展得很充分,以至于诗歌与绘画均描绘羽人。见《论衡校释》刘盼遂的注释,页 32 - 35。关于汉代的这类绘画,见 M. Rostovtzev, *Inlaid Bronzes of the Han Dynasty in the Collection of C. T. Loo* (Paris and Braussels, 1927), 图 XII;水野清一:《汉代の仙界意匠について》,《考古学杂志》XXVII,页 501 - 507。

② 尤见《论衡·道虚》与《无形》,以及 Forke, I, ch.27, ch.28.

③ 例如他引用一佚书称"食气者寿而不死",《论衡集解》,页 156;Forke, I, p.348.

④ 《论衡集解》,页 153;Forke, I, p.343.

⑤ 《太平经合校》,页 222 - 223。

关于长生,《太平经》中唯一新奇并带有宗教性成分的似乎就是人的寿命可据其行为伸缩的说法了。如果人行善,则人可由此成仙。例如,作为明确可以实现的目标,书中几次提到白日升天,当然这只有基于善行:

白日升天之人,自有其真。性自善,心自有明。动摇戒意不倾邪,财利之属不视顾,衣服粗粗,衣才蔽形,是升天之人行也。天善其善也,乃令善神随护,使不中邪。天神爱之,遂成其功。是身行所致……天信孝有善诚,行无玷缺。故使白日辄有承迎,前后昭昭,众民所见,是成其功,使人见善。

白日之人,百万之人,未有一人得者也。能得之者,天大神所保信也。①

确实,报应说本身并不新鲜,但是,尽管它在中国思想中根深蒂固且流传广泛,②却尤与汉代士人及百姓中的思想氛围相协调。③

再回到升天观念,上一节我们追述了西汉时该观念的世间转化。它在《太平经》中被提及的频率显示此观念仍被东汉求仙者视为令人羡慕的。通过行善——除了,或甚至取代服药——可获升天的观念进一步说明了神仙的世间特点,因为修养德性就其定义而言性质上是人文的,因而也是世间性的。

我们甚至能够发现《太平经》所说有人目睹东汉白日升天的根据,

① 同上,页596。此段及整个《太平经》所用的"天"有两种意思:一指仙人永久居住的终极快乐之地(例如天堂),另一指主宰整个宇宙的人格化的天或神,这种用法上的含糊,金岳霖教授作有一个通俗的区分:"如果我们觉得'天'兼指自然和主宰自然的神,有时强调此意,有时突出彼意,则我们便接近中国术语的本意了。"(引自 Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosology* [New York, 1948], p. 192)为了反映这一区分,我用大写的 Heaven 来表示该术语的第二种含义。

② 关于中国"报"的研究,见 Yang, Lien-sheng(杨联陞), "The Concept of 'Pao' as a Basis for Social Relations in China," in John K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions*. (Chicago, 1957), pp. 291-309.

③ 关于汉代的报应说,见内山俊彦《汉代の应报思想》,《东京支那学报》第6卷,1960年6月,页17-32。

尽管没有历史的证据。据《后汉书》，河南密县一位名叫上成公的外出很久后回家，告诉家人说他已得仙并与他们告别。家人见他举步渐高，许久乃去。故事说当时两位著名的士人陈寔、韩韶[①]同见此事。[②]这个虚构的故事一定在当时传播甚广，因为2世纪的著名政治哲学家仲长统据说讲过一个与此稍有不同的版本，其中主人公变成了卜成（"卜"疑为"上"之讹），见证人不是陈寔、韩韶，而是其父祖。[③]据此例，我们知道升天的信念可能也为一些汉代士人所禀持，这一信念或许很好解释了王充的严厉批评。

除了升天这种最高形式的形体不朽之外，《太平经》也费了些篇幅讨论不死药方与不死药之类相关的事情；对于这些东西的存在它持肯定意见，同时通过报应说解释得到它们极为困难。在回答真人不老之方是否可得的问题时，天师说：

> 然，可得也；天上积仙不死之药多少，比若太仓之积粟也；仙衣多少，比若太官之积布白也；……天上不惜仙衣不死之方，难予人也。人无大功于天地……故天不予其不死之方仙衣也。此者，乃以殊异有功之人也。……比若帝王有太仓之谷，太官之布帛也。夫太仓之谷几何斗斛，而无功无道德之人不能得其一升也；……今人实恶，不合天心，故天不具出其良药方也……故太古中古以来，真道日衰少，故真寿仙方不可得也。[④]

在此段中可以容易地识别出一种辩护的口气。几个世纪以来人们一直在寻找不死药与药方而无结果。不仅如王充那样的富有理性精神的思想家怀疑药与药方的存在，就是目不识丁的百姓一定也深感失望。在报应说的帮助下，成仙信念能够用一种更好的理论来抵御士人从学

① 两人本传，见《后汉书》，卷九十二。

② 《后汉书》，卷一百十二下，页8a。据《太平经》，升的日期事先定好，而且升天前一定要把一种符放在心前，或许是为了鉴别（《太平经合校》，页608－609，亦参页532－533与页710）。

③ 《抱朴子内篇》，卷五，页999。该故事亦见于张华《博物志》，卷七，页3a。

④ 《太平经合校》，页138－139。

理上的攻击，并作为道教的一种主要原则重现活力，使它得以吸引更多的信徒。

《太平经》中另一说法暗示神仙道徒延续了早期方士的传统，即为帝王寻找仙药与药方。它在那里论证说，只知道消极忠顺服务帝王者是中善之人。上善之人尽所有可能为帝王求奇方殊术以便帝王延寿无穷。①

这里看一下求仙与武帝以后汉代帝王的关系是题中之义。泛言之，整个两汉时期神仙对帝王的吸引力似乎从未消歇过。几个例子便足以说明问题。宣帝时期(前73—前49年)，求仙复苏，一些原先为淮南王刘安所有的仙方与丹方② 被重新发现。于是皇帝让著名学者刘向负责根据药方进行试验。③ 改革者与篡位者王莽据说相信一些仙谷，④ 此外，他与名叫昭君⑤ 的方士关系密切。东汉时，桓帝(147—167年)尤以不加区别地热衷于崇敬佛道两教而闻名。⑥ 有趣的是，皇帝对道教感兴趣，如果说不是唯一的原因，主要的原因也是他向往获得形体不死。史书说皇帝专心于与形体不死有关的事情，因此不仅遣人至老子的故乡苦县(河南)祭祀，亦在宫中亲自祭祀老子。⑦ 其他证据多表明，接近东汉末年，祭祀老子已与求仙融为一体。⑧ 根据这些事实

---

①《太平经合校》，页131-133，另参页230。

② 汉代求仙包括炼丹。见 Henri Maspero, *Le Taoisme* (Paris, 1950), pp. 89-90. 据桓谭，仙药可由炼金而得(见《全后汉文》卷十五，页6b)。

③《汉书》，卷三十六，页3b。

④《汉书》，卷二十五下，页10a。王莽据说也相信其他成仙的法术，如选淑女入后宫，以及用据信黄帝升天所用的华盖(《汉书》，卷九十九下，页7a)。

⑤《汉书》，卷九十九，页10b。

⑥《后汉书》，卷七，页8a；卷六十下，页10b。亦参汤用彤《佛教史》，页55-57。

⑦《后汉书》，卷十八，页4b。公元165—166年，皇帝实际上三次遣人去苦县，只有第一次及最后一次见于《后汉书》卷七；第二次为清代学者惠栋所补，见他的《后汉书补注》，第一册，页100。

⑧ 关于公元2世纪后半期老子作为求仙的中心人物有相当多的证据。据边韶《老子铭》(关于作者，见 E. Zurther, *The Buddhist Conquest of China* [Leiden, 1959], pp. 429-430 n.31)，当时道徒歪曲《老子》中的"神仙"说并神化其作者(见边韶《老子铭》，《全后汉文》，卷六十二，页3a-4a；亦参楠山春树《边韶の老子铭について》，《东方宗教》，第11卷，1956年10月，页49-54)。

实，似乎清楚，道教以求仙为媒介成功地在汉代宫廷确立其地位。进而可以推想，东汉时许多方士与道士以夸口保证成仙博得帝王的信任与支持来继续其前辈的做法。

我相信这一历史背景为理解《太平经》所说的为帝王求仙药仙方提供了一个重要的线索。[①]不幸的是，与《史记》、《汉书》不同，《后汉书》对于方士与道士在宫廷的活动几乎只字未提。[②]但是，下面的事例显示了道徒与一些东汉皇帝的密切关系。"何皇后（灵帝［168—188年］之后）……生皇子辩，养于史道人家，号曰史侯"，注释引用了《献帝

另一更有争议的例子是为益寿而对黄老君的祭祀（《后汉书》，卷八十，页1b）。一注家刘邠认为它是"黄帝老君"之讹，这种解释受到吴仁杰的挑战，他不相信黄帝与老君是"天神"，并指出据六朝道教文献，道教神谱中有一黄老君（《两汉刊误补遗》，知不足斋本，卷十，页3b-4a）。惠栋提出黄老君是五天帝之一，它亦以"天神"而为人所知（《后汉书补注》，第五册，页317）。三位学者没有一位提供证据来支持其猜测，且在汉代文献中此词仅见于《后汉书》卷八十。或许受到吴仁杰与惠栋的误导，Maspero 提出一说，即此祭祀设立于西汉早期，且黄巾以黄老君为其最高神。换言之，他不认为此词与黄帝、老子有关，而是出自黄、中央的颜色，以及表示年长的老（*Le Taoisme*, pp. 219-222）。最近秋月观瑛根据名称指黄帝与老子神化为一单独的神以及道的化身，以及认为祭祀黄老君能带来不死或长寿，提出了另一说（《黄老观念の系谱》，页77）。

如前所见，因为桓帝祭祀老子是为渴望不死所驱动，黄老君一定与黄帝和老子有关（见津田《道家の思想》，页346-347; Creel, p. 149, n. 97; Holmes H. Welch, "Syncretism in the Early Taoist Movement", *Paper on China*, Vol. 10, Cambridge, Mass., October, 1956, pp. 13-14）。应该注意甚至晚至公元4世纪初，黄老一词仍用于表示黄帝与老子，而非一单独的神（《抱朴子内篇》，卷十，页178）。但是就我们的目的而言，与祈求不死的事实相比，祭祀名称的起源不太重要。

① 余逊:《早期道教之政治信念》,《辅仁学志》，第11期，1942年，页101。

② 考察一些东汉诸侯王与道士或方士的关系，可见与淮南王相似。公元70年楚王英也因为与诸如王平、颜忠等方士交往，且图谋起兵而被谴责。他亦自杀（《后汉书》，卷七十二，页2b-3b）。据《论衡》，一个叫刘春的道士劝诱楚王食不清之物（《论衡集解》，页139; Forke, I, p.290）。这些事情说明方士或道士在王廷中非常活跃。汤用彤曾指出，几乎所有楚王的兄弟都卷入巫术，且与楚王信仰相同（《佛教史》，上册，页51-52）。颜忠亦出现在济南王康的宫中，他在那里煽动刘康叛乱（《后汉书》，卷七十二，页3b-4a）。惠栋指出，刘春与刘子产为一人，亦见于康王廷（《后汉书补注》，第五册，页447）。公元147年，清河王蒜在他努力夺取帝国时赢得了叫刘鲔的"妖贼"的支持。《后汉书》中称呼这些事例的术语大多数是"道徒"（参贺昌群《论黄巾农民起义的口号》，《历史研究》，1959年第6期，页34）。最后一例，公元173年，陈王宠被控与国相魏愔共祭天神以图谋反。后来发现这个"天神"不过是"黄老君"（《后汉书》，卷八十，页1b）。

春秋》的一段话来解释此事:"灵帝数失子,不敢正名,养道人史子眇家,号曰史侯。"①

这个故事对认识道教在东汉宫廷的影响有些帮助,但由于比较简略,它的重要性难以估计过高。至少暂且可从中得出两点结论。首先,皇子能被委托给道人家庭照看,表明道人赢得宫廷普遍信任的程度。其次,出于安全的目的让皇子养于道人家的做法,与对道教神仙和长寿的流行信仰必定多少有关,这种做法在后世变得相当普遍。六朝时期可以找到类似的事例。著名诗人谢灵运因为谢家子孙难得,故出生后就被直接送到杜姓道士家寄养,十五岁时才回到自己家。②

最后,让我们根据《太平经》考察一下"仙"的世间转化。以王子乔或赤松子为典型的传统的离群索居型的仙与人世全无联系。但在《太平经》中,一旦真人成为最高统治者(治),则以仙人为臣。③ 此外,早期文献中所有仙,不论是神人、真人或其他,地位均平等。他们并无高下等级。但《太平经》中十分奇怪的是,天界与人间通过如下等级联系了起来:神人、真人、仙人、道人、圣人、贤人、民人与奴婢。④ 依此,天上与人间实际联系起来并合为一体。如我们已经注意到的,后来创造出了一种地仙(见本书页 38 注 1)。而在《太平经》中我们已经遇到了这类原始形式的人间仙人。例如,该书实际提到名山大川是容纳未能上天的仙人的地方。⑤

与仙人的世间特点有重要关系的最后一点,可以从其重点放在家庭纽带上看出来。据《太平经》,只为个人解脱而学道者是下士,而为全家度世而学道者是中士。⑥ 显然,这是对传统的离群索居的个人主义的神仙观念的强烈排斥。该书的其他地方,抛弃父母妻子去求道遭到

---

①《后汉书》卷十下,页 6a。
② 钟嵘:《诗品》(万有文库本),卷一,页 6。
③《太平经合校》,页 25。
④《太平经合校》,页 221。
⑤《太平经合校》,页 698。该段可以与《抱朴子内篇》,卷二,页 27 并读。
⑥《太平经合校》,页 724。

猛烈攻击，被认为是颠倒正道。[1]

五、小结

始于战国晚期下及整个汉代，作为观念与崇拜对象的不朽，其整个发展的特点一言以蔽之：现世精神。如前面所观察到的，这种现世精神不仅可以在古代中国的普遍的长寿欲望中追溯其历史根源，而且从观念形态的角度看，它也得到了中国人头脑中强调人生的普遍的人文特征的支持。

看待仙人生活的观点的变化尤其充分地阐明了不朽的世间转化的过程。先秦文献中"仙"被描绘为漫游空中的隐居的个人，与人间毫无联系。但在汉代文献中，我们开始发现"仙"有时也享受定居生活，他们不仅将家人带到天堂，而且还把在人间的所有动产也带到天堂。在我看来，这一变化似乎不应从汉代社会发展中孤立出来，在这种发展中，个人的家庭纽带日益强化。如果没有对这种新环境的如此适应，"仙"的观念不可能历经迅速而广泛的种种社会变化而犹存，正是这些变化将秦汉时期与此前的时代截然分开。

求仙的现世精神的另一重要侧面在于它与政治纠缠不清。在中国历史上，道教通过它与朝廷的密切关系在政治进程上发挥这样或那样的不小影响是稀松平常的事。[2] 根据前文所说，我们能够肯定，总是以求仙为媒介而建立这种联系的传统，首先是由战国末期的方士创立的，随后由秦汉时期的方士大为加强。这一点由《太平经》反复敦促人们为帝王求仙药仙方而得到充分的证明。方士或神仙道徒热切的政治兴趣亦使得他们在某些方面与西汉初所谓的黄老道联系在一起变得更为可能。

---

① 《太平经合校》，页 676。亦参汤用彤：《读太平经书所见》，页 26；《佛教史》，页 104－105。

② 见陈寅恪，《史语所集刊》，第 3 本第 4 分(1934 年)，页 439－466；余逊，页 92－102。

附录：

汉代专有名词中的长寿类用语

汉代长寿的观念用各种词语来表达。除了“益寿”与“延寿”，[1] 其他反映皇家祈求不死的名词亦在使用，如“延年”、“迎年”，并且根据颜师古的注释，“明年”意指“明其得延年也”。[2] 这类名词并非皇家的禁物，而是广泛应用在汉代中国的地名与人名上。皇家的使用是否有助于它们的普及，或者它们的广泛流行是否推动了宫廷采用它们，我们无从了解，尽管前者似乎更有可能。无论哪种情况，它们显示了求仙的世间转化与普及，如在居延发现的汉代木简文书中的地名与人名所证明的，这些文书大约从公元前 102 年至公元 31 年。

在地名中我们找到三个“寿里”，[3] 一个“长寿里”，[4] 两个“延寿里”。[5] 也有一个烽燧名称也带有“延寿”字样。[6]

至于人名，例子很多。除了著名的李延年、严延年、韩延寿，他们三人在《史记》与《汉书》中有传或反复提到，下面的名字在汉简中也出现得非常频繁：

	《汉简》				《甲编》	
	简 号	页 码	简 号	页 码	简 号	页 码
寿	109	3	5737	120	1403	59

① 据陈直(《汉书新证》，页 120)，在蓝田，即今陕西，实际上另有一延寿观。

② 《汉书》，卷二十五下，页 2b。

③ 劳榦:《居延汉简释文》(台北，1960 年，以下简称《汉简》)，2038 号，页 42；2145 号，页 44；4092 号，页 83。

④ 《汉简》，509 号，页 11。

⑤ 《汉简》，3999 号，页 81；《居延汉简甲编》(北京，1959 年，以下简称《甲编》)，1192 号，页 50。

⑥ 《汉简》，1274 号，页 26。

	532	12	5860	123	1489	62
	601	13	6579	136	2103	87
	4500	92	6833	141	(附	录)
	4520	93	7394	152	6	106
	4667	96	9048	183		
延寿	150	4[①]	6175	129	33	3
	857	18	7215	148	941	40
	1091	22	7303	150		
	3566	71	7670	159		
	3749	75	7677	159		
	4543	93	8013	165		
	4690	97	9438	190		
	5329	110	9941	199		
长寿	1230	25	4093	83		
	4061	82				
益寿	1954	40				
上寿	7216	148				
延年	221	5	1005	21	636	28
	715	15	3114	62	1500	62
	768	16	3603	72	2554A	104
	885	18	7439	153		
长生	1627	33				

上表绝非网罗无遗。那些被认为是后代人的名字或疑为后代人的名字没有收入(例见《汉简》,223 号,页 5;669 号,页 14)。重复的情况如能确定,也被排除(例见《汉简》,6234 号,页 130;7176 号,页 147;7676 号,页 159)。另一方面,粗心的忽略不可避免;因此此表最多是个好的取样。无论其如何不足,它显示了汉代中国求仙的世间转化与普及的两个重要事实。首先,带有这类名字的人多数为边塞烽燧的官吏与士卒,这一事实表明普通人与皇帝同样渴望长寿或成仙,这是仙说渗透社

① 益寿据:《甲编》,538 号,页 24。图版中原字不清楚。

会的标志。其次，如此命名的人来自帝国的各个郡，这进一步说明该观念已经传播得既广且快。在这些人所代表的地点中，有汉中(《汉简》，150 号)、南阳(同上，5737 号)、东郡(同上，6579 号)、居延(同上，7216 号)、都城长安(《甲编》，1500 号)和山阳昌邑(同上，2130 号)。这种分布从地理角度给出了求仙流行程度的一些信息。

(据"Life and Immortality in the Mind of Han China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25(1964 - 1965):80 - 122 译出。)

(侯旭东、伍志萍译)

第二章　养 生 长 寿

上一章多处涉及不死成仙观念时，我们已谈及长寿观念。现在我们必须专门讨论这一时期的长寿问题。

一、士人中的养生风气

如果说汉代士人对形体成仙尚存怀疑与保留的话，他们对长寿说看来是持普遍接受的态度的。如所周知，他们中的大多数不仅相信，而且修习他们称之为养生术的技巧。确实，“养”作为一种观念，在汉代并不新鲜。它最早至少可以追溯到春秋时期。一般认为出自庄周（约前365—前290年）的《庄子·内篇》，其七篇中的一篇就称为“养生主”。但是后代道士所操习的养生术，理论上只能来自《庄子·外篇》，这部分是在相当晚近的时期编撰的。[①]

养生术包括导引与辟谷之类的法术，这些技术有时被称为道家瑜珈而为西人所知，[②]它们在整个汉代流行于士人中。西汉初，帮助缔造帝国的最杰出的功臣之一张良沉溺此术，[③] 随着时间的推移，养生术

---

① 关于此点，见森三树三郎《庄子における性の思想》，《东方学》，18，1959年6月，页1－8；此文可与Creel教授的文章“What is Taoism?”并读，文中有力地论证了祈求成仙不仅与庄子的哲学立场相异，而且也与其立场相冲突。特别见页146－148。

② Arthur Waley, *The Way and Its Power* (An Evergreen Book edition), pp. 116－120.

③《史记》，卷五十五，页5a。

赢得了越来越多的信徒。十分矛盾的是，一些带有理性色彩的思想家甚至也无法完全摆脱它的影响。例如桓谭，虽然他否认获得形体成仙的可能性，却承认如果养生得法，长寿也是可能的，没有绝对排除人的最终死亡。[①] 王充的事例或许更有说服力。我们已知道他对肉体不死观念的驳斥非常坚定，然而同样是王充，不仅修习养生术，而且还为它著书立说。在《论衡·自纪》中他自述道：

> (充)乃作《养生之书》[②] 凡十六篇。养气自守，适食则(节)酒闭明塞聪，爱精自保，服药引道[③]，庶冀性命可延。[④]

《后汉书》亦云：

> (充)年渐七十，志力衰耗，乃造《养性书》十六篇，裁节嗜欲，颐神自守。[⑤]

对于王充的理性主义与自然哲学，他的批评精神或者其唯物主义立场，现代学者已有很多论述，所有这类论断无疑都是论据充分的。作为一个思想家，王充也因此被视为大大超越了他的时代。对王充的这种现代评价是否有根据，毋须质疑。这里我唯一想强调的一点是，即使像王充这样伟大的思想家也不可能完全不受他所生活的时代的主流观念与

---

① 《新论·形神》，收入《弘明集》，四部丛刊本，卷五，页 9a；《全后汉文》卷十四，页 8a。我们将在别处讨论此篇作者归属的争论。

② 据《论衡》是"养性之书"。但中华书局影印涵芬楼本《太平御览》卷六百零二，页 3 下作"养生"，《太平御览》卷七百二十，页 5 下引《会稽典录》同此。但是因两字有时意义相通，此处异文无关宏旨(参《论衡集解》，页 592)。事实上，在《论衡》其他篇中王充也使用过"养性"一词。例如，他说："道家或以导气养性度世而不死。"(Forke, part I, p. 348；《论衡集解》，页 157)另一位哲学家桓谭，也使用同样的术语来称呼道家养生术，"老子用恬淡养性，致寿数百岁"。《弘明集》，卷五，页 17a。

③ 《论衡》原句是"适辅服药导引"，前面两字此处显然全无意义，我同意近代注家的意见，此句文字有脱落(孙人和《论衡举正》，1911 年，卷四，页 37a)。尽管全句或有错乱，但后四字明白无误地表明王充确实相信服药导引可延年益寿。

④ 《论衡集解》，页 592。由于 Forke 对文本理解有误，他对本段的翻译颇不可信(见前引，part I, p. 82)。这里大多数翻译是我译的。

⑤ 《后汉书》，卷七十九，页 1a。

习俗的影响。就养生术而言,王充仍是时代的产物,与其他士人并无二致。[①]

这里简短地讨论一下养生术与道家的关系可能是适宜的。学者通常将统称为 Taoism 区分为独立的两类:一是哲学性的,另一是宗教性的。在传统的中国文献中,前者通称为道家,后者为道教。[②] 因而人们不易混淆两者。需要澄清的问题或许可以表述为:两种不同的 Taoism 之间有何联系?如果两者彼此相联,则会是何种联系?对于这些问题已有各种答案。[③] 但是,出于本文的目的,这里仅举一些有代表性的观点。如果忽略各家观点的细微不同与独特之处,我们可以方便地将各种观点分为三组。第一组坚持道家哲学与道教同源,其不同是后世发展的结果。[④] 第二组与第一组正相反,认为作为哲学流派的 Taoism 与作为宗教的 Taoism 不仅有别,而且自其发端就循不同的路线发展;它们唯一的联系是分享了一个共同的名称,这是由于道教徒托庇于老子与庄子之类古代哲人名声的结果。[⑤] 第三组看法可视为上面两种多少有些片面的解释的调和。按照这种观点,哲学性的 Taoism 与宗教性的 Taoism 最初并不相关,或者用一种更为稳妥的方式说,现存有关 Taoism 的资料不足以使我们相信它们出自同一源头。但在后来的发展中,至

---

① Creel 敏锐的观察使他对夸大王充的理性主义提出了质疑,如他所说:"看作一个理性主义者尽管言过其实,但王充曾尝试服药养生以防衰老。"("What is Taoism?" p. 150)

② 见许地山《道教史》,页 1。日本学者沿袭了这种用法,他们称哲学性的 Taoism 为道家,宗教性的 Taoism 为道教。见宫川尚志《道教の概念》,《东方宗教》,16,1960 年 11 月,页 1 - 20。

③ 中国历史上关于道家看法的变化的一般论述,见许地山前引书,页 1 - 10。日本学者的一些见解,见宫川上引文。

④ 例如闻一多相信老庄,特别是庄子所代表的道家,与后汉时所建立的道教,均出自他称为"古道教"的原始宗教;他进而提出道家是原始宗教的升华,而道教则是原始宗教的直接继承者(见《道教的精神》,收入所著《神话与诗》,页 143 - 152)。最近宫川在《道教の概念》中提出了有些类似的观点,在该文英文提要的结论中说,"道教是道家的宗教"。

⑤ 章炳麟反复论证道家与道教毫无相同之处。章炳麟遵循传统的"三品说"(见刘勰《灭惑论》,收入《弘明集》卷八,页 13a),将 Taoism 分为三支,即老庄哲学、长生不老术、巫术,并坚持它们没有必要相互关联(见其《学变》,卷三,页 23a;《黄巾道士缘起说》,收入《检论》卷三,页 24a - 25b,章氏丛书本)。Creel 的 "What is Taoism?" 的主要论点也是道家必须与他所说的"仙道"分开,如果他读到章炳麟的著作,他一定会惊奇地发现在许多观点上章炳麟与他一样。

少从西汉开始,两者在许多点上逐渐开始相遇,结果出现双流交汇。道家与其对家道教在概念上虽然仍可区分,但变得彼此交融,以致几乎难以轻易划分清楚的界线。[①]

这里不拟讨论三种解释孰优孰劣。我以为最后一说胜过前面两说,因为就汉代 Taoism 而言,它可以解释更多的事实。其合理性在一定程度上可以为公元二三世纪养生术的发展所证实。

理论上讲,要找到一条线索将道家哲学的形而上层面与形体成仙术钩连起来,看来是困难的,成仙术乃是汉代道教一个最突出的特点。的确正是这种理论上的考虑,推动了许多学者将道教与道家分开。我将不涉及理论层面的难题,这一难题聚讼纷纭,可能也无望获得定论。因而我只希望指出两个无可辩驳的事实,它们对于大体理解汉代 Taoism 的性质,看来既非无足轻重,亦非毫无干系。第一点要讨论的是如下的事实,即后汉时期存在着既热衷于道家哲学也修习养生术的士人。第二点值得注意的是,养生术中一些最为重要的技术看来与追求成仙者所使用的技术一致。并观这两个事实能更加说明道家与道教间的内在联系。[②]

现在先讨论第一点。我们并不知道人们何时开始将养生术与道家哲学著作,特别是《老子》,联系起来。就我们从证据所知,至少公元 1 世纪已有若干学者从汉代流行的养生术的角度来理解《老子》与《庄子》的一些段落。以王充《论衡》为例,其文云:

> 食气者必谓吹呴呼吸,吐故纳新也,昔有彭祖尝行之矣,不能

---

① 相当多的学者赞同这种解释。例如小柳司气太认为,就起源而言,老庄学与道教并不相同,但它们后来的发展变得相互交融以致无法截然区分(见其《老庄の思想と道教》,东京,1935 年,前言)。许地山也认为,在起源上老庄哲学与后来的道教并无直接的联系,因为后者源自原始巫术,而在后来吸收了前者形而上的成分。见所著《道家思想与道教》,收入《燕京学报》,第 2 期,1927 年,页 259。

② 我曾在别处论及此问题,见拙文《汉晋之际士之新自觉与新思潮》,《新亚学报》,第 4 卷第 1 号,1959 年 8 月,页 25 - 144。

久寿，病而死矣。①

这段可能借自《庄子》。②在最初的语境中，该段的作者可能并不真正赞同通过吐纳来益寿的观念。③然而，此例至少表明王充似乎表面上采纳了《庄子》的说法。在另一处王充写道：

> 世或以老子之道为可以度世，恬淡无欲，养精爱气。夫人以精神为寿命，精神不伤，则寿命长而不死。老子行之，逾百度世，为真人矣。④

这段陈述毫无疑义地表明在王充生活的时代，人们从养生术角度来理解《老子》。此段连同《论衡》中其他提及道家的段落，已被一些人用作道家与求仙开始结合的证据。⑤事实上，至少在王充撰写《论衡》⑥ 之前约三十年，桓谭已告诉我们如下的故事：

> 余尝过故陈令同郡杜房，见其读老子书，言老子用恬淡养性致寿数百岁，今行其道，宁能延年却老乎？⑦

这或是现存最早的将老子与求仙联系在一起的证据。此后，接近东汉末，黄（帝）老（子）学说与求仙或养生的联系似乎变得更为紧密。譬如矫慎在研习黄老的同时修炼求仙的导引术。故甚至在他死后人们依然相信他已成仙。⑧ 关于向栩，我们发现一个更加有趣的事例。据说他

---

① 《论衡集解》，页 156；Forke, Part I, p. 348.

② 《庄子》，四部备要本，卷六，页 1a；James Legge, *The Writings of Kwang-Zze*, p. 370.

③ 关于《庄子》此段的讨论，见 Creel 前引文，页 147；Welch, "Syncretism in the Early Taoism Movement," pp. 6 - 7.

④ 《论衡集解》，页 155；Forke, Part I, p. 346.

⑤ Creel, "What is Taoism?" p. 150; Welch, *The Parting of the Way*, p. 105, note 1.

⑥ 根据侯外庐等《中国思想通史》（1950 年，卷二，页 255），《论衡》的编撰遭遇了几次中缀，从公元 59 年到 90 年前后用了三十多年时间。但 Forke 在其英译后记中（页 417）证明，《论衡》肯定写于公元 81 年至 84 年之间。由于《论衡》这样篇幅的著作不太可能在一二年内完成，故侯外庐的说法更可取。

⑦ 《形神》，见《弘明集》卷五，页 7a。应该注意的是，就事实看，将老子与养生术联系起来是汉代学者的一种流行方式，此段很可以用作《形神》为桓谭所作的一条内证。

⑧ 《后汉书》，卷一百十三，页 6a - b。

恒读《老子》与《庄子》,同时沉迷于一些似乎带有益寿味道的黄老道的法术。[1] 此事例中无疑可以断定道家与道教有时的确联手。仲长统为我们提供了另一例子。他已被认为是公元2世纪最伟大的政治哲学家之一,与他的多数同辈相似,他对“生”的看法深受老庄的影响。[2] 但同是仲长统,他又相信身体不死成仙是可能的。根据他的理论,养生或养性最简单的办法是练习吐纳。极少有人不死成仙的事实并不能证明吐纳无法成仙。人们成仙失败只是由于其心思充满世俗的功利。[3] 在其名文《乐志论》,又名《卜居论》[4] 中,他说:

安神闺房,思老氏之玄虚;呼吸精和,求至人之仿佛。[5]

根据《后汉书》注家李贤的看法,此段指的是老庄著作中的养生方法。[6] 若此说不误,则甚至庄子的著作在将近公元2世纪末时也与求仙联系了起来。

下至3世纪,当老庄哲学开始统治知识界时,士人更为紧密地将它与求仙联系起来。对此可以用嵇康(223—262年)为例。嵇康是老庄嫡传谱系中出色的道家哲人。但另一方面他又服药吐纳寻求养生。[7] 在《养生论》——此文显然与早先汉代关于该主题的著作,如王充的《养性书》以及仲长统对吐纳导引的讨论是一致的——中,他告诉我们:

至于导养得理,以尽性命,上获千余岁,下可数百岁。[8]

---

① 汤用彤:《佛教史》,上册,页97-98;亦参《后汉书》卷一百十一,页10a-11a。

② 关于此点,见贺昌群《魏晋清谈思想初论》,上海,1947年,页11-20。

③《全后汉文》,卷八十九,页8a;亦参《抱朴子内篇》,第五篇,页98。

④ 据严可均,篇名应是《卜居论》,此篇构成其佚作《昌言》三十四篇中的一篇。见《全后汉文》卷八十九,页9b。

⑤《全后汉文》,卷八十九,页9b;《后汉书》卷七十九,页6a。

⑥《后汉书》卷七十九,页6a-b。吕思勉在《秦汉史》(1947年,卷二,页826)中也认为仲长统语涉导引。

⑦《晋书》,同文书局本,卷四十九,页11a-b;亦参 Donald Holzman, *La Vio et la pensee de Hi K'ang*, Leiden, 1957, 特别是 pp. 52-53, 57-58. 的确,我们在此只是将嵇康作为一个养生修习者,不打算完整地呈现他的思想。欲更多地了解这位哲人,应参阅 Holzman 的著作。

⑧《嵇康集》(鲁迅编),1947年,页48。亦见 D. Holzman 的法文翻译,前引书,页83。

他复云：

> 善养生者，则不然矣。清虚静泰，少私寡欲……外物以累心不存，神气以醇白独著。旷然无忧患，寂然无思虑。又守之以一，养之以和。和理日济，同乎大顺。①

嵇康用这种方式成功地将养生术至少在理论层面上与老庄道家哲学相协调。因为这样理解，养生意味着生活要严格按照"大顺"或遵循事物的自然过程，这是道家哲学的根柢。②

第二点我们必须进而了解士人用来养生的方法与求仙所使用的技巧在什么程度上是一致的。如前面的讨论所显见的，养生的方法可分为两大类：服药与侧重吐纳导引的形体练习。例如王充是两者兼习，尽管他不认为服药是成仙的一种办法，但他还是说：

> 夫服食药物，轻身益气，颇有其验。若夫延年度世，世无其效。③

换言之，他否认用药能保证长寿或不死，但相信服药对养生有益，尽管只是在非常有限的程度上。对于仲长统，养生则重在吐纳。对嵇康，重点则放在服药上。据载，嵇康服食以养生。④ 缘于此，他常采药游山泽。⑤ 在给山涛的一封信中，他说：

> 又闻道士遗言，饵术黄精⑥，令人久寿，意甚信之。⑦

① 《嵇康集》，页 50。亦参 Holzman 前引书，页 90。

② 此点见汤用彤《佛教史》页 121－123 的简短讨论。陈寅恪也指出，自然主义者诸如公元 3 世纪的玄学家，都企求不死成仙或长寿，见《陶渊明之思想与清谈之关系》，1945 年，特别是页 41，43，55。如 Holzman 正确地看到，"嵇康的养生术基于道家的一个原始概念：人之原初本质与道同"。前引书，页 53。在《太平经》与《想尔注》这两部汉代著作中，自然的概念被用作道教的首要原则并等同于道，见饶宗颐前引书，页 69。

③ 《论衡集解》，页 157；Forke, part I, p. 349.

④ 《三国志》引嵇喜《嵇康传》，同文书局本，卷二十一，页 8a。

⑤ 《晋书》，卷四十九，页 12a。

⑥ 关于这些术语，我用 Holzman 的解释，前引书，页 53。

⑦ 《嵇康集》，页 41。

整条材料倾向于表明,嵇康在养生中曾经大量服药,但是这并不意味他没有注意到将导引吐纳作为一种益寿的方法。在《养生论》中,他信誓旦旦地说:

又呼吸吐纳,服食养身,使形神相亲,表里俱济也。[①]

吐纳也被推荐为一种养生的正当方法,与服食效力相当。曹操亦靠服食野葛来养生。[②] 在给皇甫隆的信中,他问道:

闻卿年出百岁,而体力不衰,耳目聪明,颜色和悦,此盛事也。所服食施行导引,可得闻乎?若有可传,想可密示封内。[③]

由上述诸例可明白,如不考虑所服药物因人而异和导引方式人各有别,服食、导引是士人养生的两种主要方法。

但是,注意到求仙者所运用的更加重要的手段中这两种方法也赫然在列,则是饶有趣味的。[④]《抱朴子》——一部关于形体不死成仙的主要著作——的这段话将足以证实这一点:

服药虽为长生之本,若能兼行气者,其益甚速;若不能得药,但行气而尽其理者,亦得数百岁。[⑤]

因此我们可以说,公元头二三个世纪的士人所修习的养生术的确明显类似于道士的不老成仙术。但是仍有一个非常棘手的问题不能回避,

---

①《嵇康集》,页48;Holzman前引书,页84。

②《博物志》,引自《三国志·魏志》卷一,页45a。

③《全三国文》,卷三,页6a。至于养生的方法,这里有两点可补充。首先,三国与南北朝时期(221—589年)在士人中服食日益流行,士人尤钟情于一种名为五石散或寒食散的药,服此常使人精神飘逸(详见余嘉锡《寒食散考》,《辅仁学志》卷七,第1-2号;鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》,《鲁迅全集》,上海,1948年,卷八,页487-507;王瑶《文人与药》,《中古文人生活》,上海,1951年,页1-43)。其次,公元二三世纪的佛僧也传授调息之法,如这时期的佛经《安般守意经》就提及调息法(见汤用彤《佛教史》,上册,页96-97)。

④关于神仙道士使用的各种方术的概述,见傅勤家《中国道教史》,1937年,页124-141;吕思勉前引书,页824-827;Maspero, *Le Taoisme*, pp. 89-116; 非常言简意赅的说明见Creel, "What is Taoism?" p. 143.

⑤《抱朴子内篇》,卷五,页95。

即养生术与求仙术有什么不同？在我看来，前者唯旨在长生，而后者许诺其信徒成仙的可能。这里可能的疑问是，由于神仙道徒亦将长生作为次要的选择，同时修炼养生术者也未完全排斥成仙的想法，因此，做出如此武断的区分有何明确的意义呢？如前文所述，长生与成仙的不同是程度上的，不是性质上的。尽管如此，区别本身也不是无足轻重的。本研究所涉及的时期，求仙与道教已水乳交融，成为道教的一部分，因此，它至少部分赢得了从朝廷到庶民相当广泛的社会基础。另一方面，养生之风多少局限在士人中，他们的怀疑主义态度使他们像桓谭与王充那样无法笃信“仙”说。这并不意味着所有士人对此问题能够禀持理性的看法。事实上，他们中如仲长统之类的大多数对仙的信仰还是与流俗一致。但出于各种原因，他们自己似乎在求仙上已显得踌躇不前。

二、养生术与求仙

流行的求仙与士人的养生术之间的区别可以由嵇康的事例加以很好的阐释。他在《养生论》中云：

> 世或有谓神仙可以学得，不死可以力致者。或云上寿百二十，古今所同，过此以往，莫非妖妄者。此皆两失其情……夫神仙虽不目见，然记籍所载，前史所传，较而论之，其有必矣。似特受异气，禀之自然，非积学所能致也。至于导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年，可有之耳。[①]

此段中，嵇康一方面调和关于人生的两种极端对立的观点，另一方面在求仙与养生术之间作出最早的明确区分，这一区分如果其前辈已有所觉察，也是相当模糊的。虽然他相信有限的长生不老可由一些法术获

① 《嵇康集》，页 47－48；Holzman, p. 83.

得，但这些法术听起来更多的是在人力可及的范围内，这种信念显然属于汉代士人的养生传统，而他的“神仙非积学所能致”[①] 的理论似乎是对道教求仙的公开挑战。在《太平经》中有这样一段非常有趣的陈述：

> 夫人愚学而成贤，贤学不止成圣，圣学不止成道，道学不止成仙，仙学不止成真，真学不止成神，皆积学不止所致也。[②]

这段表述一定直接或间接与嵇康“神仙非积学所能致”的说法有些联系。考虑到《太平经》在道教初创时可能被用作代表其正统观点的事实，嵇康的说法明显是针对积学不止可成仙的道教传统信条的批评，而不是针对《太平经》本身。此外，嵇康的批评在神仙道徒中不是没有回应。它在后代道教著作中激起了反响。譬如，在葛洪的《抱朴子》中我们发现如下的段落：

> 或人难曰：人中之有老彭犹木中之有松柏。[③] 禀之自然，何可学得乎？抱朴子曰：夫陶冶造化，莫灵于人……知上药之延年，故服其药以求仙，知龟鹤之遐寿，故效其道引以增年。且夫松柏枝叶，与众木则别；龟鹤体貌，与众虫则殊；至于彭老，犹是人耳，非异类而寿独长者，犹于得道，非自然也……若谓彼皆特禀异气，然其相传皆有师奉服食，非生知也。[④]

读者若不细心，可能无法察觉这一整段是对嵇康的驳难。葛洪早年淹

---

① 亦参《三国志》，卷二十一，页 8a 引《嵇康传》；《晋书》，卷四十九，页 11a。应当注意的是，这里神仙与通过养生而有限长生之间的这种区别，后世的中国士人也坚持。例如下至 11 世纪，著名宋代理学家程颐（1033—1108 年）依然相信通过养生而长寿是可能的，尽管他并不赞同它。但另一方面他反对“仙”说，认为是道教的骗术（见朱熹编《近思录》，丛书集成初编本，卷十三，页 323）。

② 《太平经合校》，页 725；类似的一段又可见页 222。

③ 应当注意的是，此句未见于嵇康的《养生论》，而见于附在嵇康原作之后的向秀《难养生论》中。这一事实或许能解释为什么葛洪没能将两者区分开来（见《嵇康集》，页 53；Holzman, p. 95）。

④ 《抱朴子内篇》，卷三，页 33 - 34。

于儒典,晚入道教成为忠实弟子,① 尽管在评骘社会政治事务时他的内心深处仍是个真正的儒家。② 正是作为道教徒的葛洪维护了传统道教的立场,反对将求仙与养生分开,而视养生为成仙的一种途径。③ 因此,他通过提出所有人无论出身,在求仙上平等的理论,使见于《太平经》的积学可成仙的早期道教观念激发出新的活力并得到完善。④ 从道教的角度看,如果我们应用黑格尔的辩证法,《太平经》中所出现的较早的观点可以视为正题,嵇康的批评是反题,而葛洪对旧说的修订与新解是合题。从它们出现的时间先后看,上述三种关于不死成仙的理论的确体现了一种发展的过程,这种过程在思想史上并非罕见,因而不应该割裂开来,仿佛诸说间相互全然无关。但是,从另一角度观察,我们也许会用整个的发展来说明士人修行的养生术与构成汉代道教主体的求仙风尚之间的基本差异,即前者的修炼者以长寿作为其终极目标,或更为精确地说,有限地益寿至数百岁,而后者的追随者目标更为高远,他们所渴望成就的至少是世间生命的无限延续,通过升至更高的境地而全无死亡之扰。不用说,两者的区别不应估计过高。如前所示,就像养生术与求仙均多少采用相似的办法来达到各自的目标这一事实所体现的,两者亦有其共同之处。不过,说道教仙人轻视士人孜孜以求的长

① 《抱朴子外篇》,卷五十,特别是页 814 - 815。

② 这就是为什么他要把基于正统儒家原理而作的社会批判编入《抱朴子》的外篇,而把意在传播各种道教信仰,尤其是重视求仙编入内篇。见《抱朴子外篇》,卷五十,页 828;对葛洪思想的公允概述,见侯外庐等《中国思想通史》,卷二,第二部分,第十七章,页 770 - 845。

③ 参见村上嘉实:《中国の仙人》,页 160 - 176。

④ 葛洪断言"仙人之无种",《抱朴子内篇》,卷五,页 87。亦参村上嘉实前引书,页 7 - 8。但是葛洪在此点上并非总是一以贯之。由于他受到流俗的影响,有时他也采取听天由命的立场。例如,他相信命属生星者将自然向道,而由于他们向道,故一旦求仙,他们便能成仙。另一方面,命属死星者将不相信成仙,而由于不信,他们自然一无所成(《抱朴子内篇》,卷七,页 119)。在另一处又提出,仙人的身体构成与凡人相异。如葛洪讲:"无神仙之骨,亦不可得见此道也。"(《抱朴子内篇》,卷四,页 60)这种前后不一,不仅反映了汉代一些流行信条(如《论衡集解》中的"骨相"篇与"初禀"篇,页 52 - 61; Forke, Part I, chap.7, "Heaven's Original Gift" pp. 130 - 135 和 chap.24, "On Anthroposoopy" pp.304 - 312)的影响,而且可能在一定程度上反映了社会尺度上的贵族立场(参侯外庐等《中国思想通史》,卷二,第五章,页 795 - 798)。

寿或有限益寿是不真实的。如后文将要指出的，恰恰相反。而将所有修炼养生术的士人，当然，有些例外，描绘成理性十足而全然抛弃流行的成仙信仰也是不公平的。所有问题只是强调的侧重而已。这里我们特别希望强调的是，虽然它们两者毫无疑义地显示出一种对于生命的广泛共同的态度，这种态度颇行于世，但可能是缘于与宗教关系较疏远的事实，比起求仙来，养生术似乎带有一种更加入世的特点。[①] 尽管神仙道徒尽其所能来使其虚幻的天堂人间化并让仙人模仿世人，但求仙在性质上基本是宗教性的，因而它不能完全摆脱某种彼世色彩。因为入世甚如道教那样的宗教犹不得不创立其天堂。而且在道教的天堂里，即使不是全部，大多数仙人拥有其永久的居所。在这种意义上，只有通过最终脱离人间，求仙才能完成。这部分解释了为何“度世”如此频繁地被神仙道教徒使用以表明成仙。另一方面，可能来自士人阶层的修习养生者首要关心世间的延年益寿与人生享乐。他们视死亡为不可避免的事实，他们所做的旨在尽可能地推迟死亡的到来而非拒绝它。由于热切求仙的幻想破灭，相当数量的士人开始更加现实与勇敢地正视人生。他们认识到仙人属于另类，不仅异于常人，而且非常人所能轻易接近，故将精力与兴趣转到新的方向。因而他们养生以期益寿只求延长到他们可以享受的岁数。他们的这种做法唤醒或强化了西汉早期尤其盛行的享乐主义的传统。[②] 例如，大儒马融(79—166年)不仅接受个人生活比整个世间更值得珍视的道家哲学，而且实际上沉迷于世间的各种享乐来践行那种哲学。[③] 成仙幻想的普遍破灭可能最好地体现在公元二三世纪的诗歌中。一些例子就足以说明问题。赵壹有一次哀叹：

---

① 例如我们没有证据说，像王充与仲长统这样的养生术修行者有什么宗教背景。而嵇康，虽然据《晋书》本传(49:12a)，我们相信他有一些神秘的体验(参 Holzlman 前引书，页 45)，但他“神仙非积学可致”的理论，使得他不太像与道教有什么关系。

② 关于西汉的享乐主义及其与养生术、成仙的关系，见津田左右吉：《道家の思想》，第五部分，第二章，页 638 - 666；金谷治：《汉初の道家思潮》，《东北大学文学部研究年报》，9，1958年，特别是页 57 - 67。

③《后汉书》，卷九十上，页 7a。

河清不可俟,人命不可延。[1]

同样的感觉亦为一佚名诗人所体会到:

人生非金石,岂能长寿考![2]

但是在另一首诗中,同一诗人以更加积极的笔调规劝时人:

服食求神仙,多为药所误;不如饮美酒,被服纨与素。[3]

此主题亦出现在曹丕的诗中。其诗云:

寿命非松乔,谁能得神仙;遨游快心意,保己终百年。[4]

从某种观点看,曹丕最后几句诗的意义极为重要。它们表明,一方面此时士人的养生已与人生享乐紧密交织,而另一方面,神仙已被视为拥有一些独特超常的自然禀赋而为常人所无法企及——这是嵇康神仙非积学可致的理论的先声。[5] 在结束养生话题之前,让我们再举一例。如我们已经见到的,沉溺于养生术的仲长统将延年益寿为什么首先是可欲与可求的表达得十分明白。他在《乐志论》或《卜居论》中提出他的人生理想——对他自己以及同辈与晚辈士人整体——可以说是以内在的个人主义为特征的。这种内在个人主义的组成部分包括:一、居所景色

① 丁福保:《全汉诗》,卷二,页 42,《全汉三国晋南北朝诗》本,中华书局,北京,1959 年,册一。

② 同上,页 56。Arthur Waley 译本,*170 Chinese Poems*, New York, 1919, p. 64. 此诗与其他 18 首诗在中国文学史上以"古诗十九首"而闻名,它们首次被收集编入《文选》卷二十九《杂诗》上。关于其作者与时代争论颇多,但多数学者似乎赞同它们撰于东汉末。见俞平伯:《古诗明月皎夜光辨》,《清华学报》,卷十一,第 3 号,1936 年 6 月,特别是页 720 - 721;钱穆:《读文选》,《新亚学报》,第三卷,第 2 期,1958 年 8 月,特别是页 10 - 14。最近吉川幸次郎在名为《推移の悲哀》的长文中分析了古诗十九首的文学思想,《中国文学报》,第十卷(1959 年 4 月),页 1 - 16,第 12 卷(1960 年 4 月),页 1 - 18;第十四卷(1961 年 4 月),页 1 - 21。

③ 丁福保:《全汉诗》,卷三,页 56;Waley, *170 Chinese Poems*, p. 66. 头两行被容肇祖用于说明东汉时的求仙,见《魏晋的自然主义》的附录《说魏晋之方士》,上海,1935 年,页 147 - 148。

④ 丁福保:《全三国诗》卷一,页 132。

⑤ 我们发现,这一时期的许多士人倾心于老庄哲学,但却未必卷入求仙。陈寅恪先生认为作为一条规律,陶潜以前的大多数旧自然主义流派,如玄学中的士人都沉迷于求仙,而嵇康是例外。这一提法看来需要修正。见《陶渊明之思想与清谈之关系》,页 43。

优美；二、财力雄厚以保证奢侈的家庭内外生活；三、通过文艺品味体现精致文化；四、益寿延年；五、隐退官场。[①] 称它是内在的，是因为此种理想倾向于发现人自身的价值；说它是个人主义的，是因为在其中儒家所强调的社会秩序不再起任何作用。人被告诫不要去关心任何外在事务，如官府的廉正、道德水平的提升等。相反，迫切要做的是及时行乐以减轻身心痛苦。据说他有如下的看法，即在汉代备受珍视的仕途上的名利是过眼烟云，而人生苦短，人应当遍享世间快乐以享受人生。[②] 因而甚至仅仲长统的事例就能清楚地显示：追求益寿延年是为了享受人生，而剔除了宗教热情，这部分是士人发现个体与世间的结果。这也是我们一定不能在同一层面简单看待求仙与养生术的原因之一。

三、人的"命"与"寿"

现在我们可以去切近看看长寿的观念。通过养生而获得长寿是以人类生命预期（寿）的拓展为先决条件的。此前提自然导致汉代的另一重要问题，即"命"的问题。因为命与寿彼此密切相关，在现存多数汉代著作中总是将它们相提并论。

首先，我们可以举出汉代关于"命"的一种一般的说法。据《白虎通》，有三种不同的命：

> 命者，何谓也？人之寿也。天命已使生者也。命有三科以记验：有寿命以保度，[③] 有遭命以遇暴，有随命以应行。[④]

① 《后汉书》，卷七十九，页 6a－b。更充分的讨论见拙文，《新亚学报》，第四卷，第一期，页 64－83。

② 《后汉书》，卷七十九，页 6a。

③ 在《礼记注疏》所引的《援神契》中，有"保度"或"保庆"，十三经注疏本，1739 年，卷四十六，页 15b。这里用《中国哲学史资料选辑》"两汉之部"中的白话翻译，北京，1960 年，页 460。

④ 《白虎通》（陈立《白虎通疏证》本，1875 年），卷八，页 27a－b；只有"保度"一词我用了曾珠森博士的翻译，Tjan Tjoe Som, *Po Hu T'ung, The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, Leiden, 1952, vol. II, p. 572.

这种人命三分说在汉代著作家中赢得普遍的认可。[①] 王充的《论衡》对三种不同"命"做了明晰区分：

传曰："说命有三：一曰正命，二曰随命，三曰遭命。"正命，谓本禀之自得吉也。性然骨善，故不假操行以求福而吉自至，故曰正命。随命者，戮力操行而吉福至，纵情施欲而凶祸到，故曰随命。遭命者，行善得恶，非所冀望，逢遭于外而得凶祸，故曰遭命。[②]

因为此说几乎穷尽了人类所有境遇变化的可能性，故有大量空间可供人们去自由解释，或为了各自的目的强调三者中的某一特别侧面。但应当注意的是，三命中只有寿命或正命与随命真正重要，因为遭命主要被认为是一种偏离，因而能够用与前者或后者的联系来解释。[③] 一般说来，强调正命的人似乎对生活持听天由命的观点，而突出随命重要性的人则倾向于相信通过人的努力可益寿。让我们举些例子。

赵岐（卒于公元201年）在《孟子注》中区分三命如下：

人之终无非命也。命有三名：行善得善曰受命，[④] 行善得恶曰遭命，行恶得恶曰随命。[⑤]

显然，在这段中，或许除了遭命为例外，赵岐几乎是将人类行为作为人命形成的决定性因素，而遭命按照定义则超出人力所及。赵岐与王充的主要差别似乎在于他界定受命的方式。对王充来说，命只是人的禀

① 见陈立的注，《白虎通疏证》，卷八，页27b；孙人和：《论衡举正》，卷一，页4a－5a；黄晖：《论衡校释》卷一，长沙，1938年，页46－47。

② 《论衡集解》，页25－26；Forke, I, 138－139.

③ 例如像王充这样的宿命论者，甚至认为遭命也是命中注定的。他曾讲："遭命者，初禀气时遭凶恶也。"（《论衡集解》，页27；参Forke, I: pp. 140－141）应该指出的是，王充也以重大命运来解释遭命，在重大命运中所有个人的小命无助地被颠覆。因为在他看来，不仅个人有命，国家也据说有命。国遭大灾时，所有臣民无论其个人之命如何好，也均同受其殃。这便是他所说"国命胜人命"之意（前引书，页23；Forke, I, p. 137）。

④ 据孙人和的解释，受命、寿命、正命是可以互换的用语（《论衡举正》，卷一，页4a）。

⑤ 赵岐：《孟子注》，四部丛刊初编缩本，卷十三，页105。

性的结果，无论人的行为善恶，禀性依旧；但对赵岐来说，人的行为无疑会影响其命。[①]

王符是另一位突出人的行为在决定其命上有重要意义的汉代学者。他说：

> 凡人吉凶，以行为主，以命为决。行者，己之质也；命者，天之制也。在于己者，固可为也；在于天者，不可知也。[②]

显然，这里王符视行与命为支持人生的两个同等重要的支柱，并力劝我们尽己所能改善我们的“行”而将命留给“天”，因为对我们来说天不可知。在另一处，他又说“行有招召，命有遭随”。[③] 当其论士人时，“行”甚至被认为比“命”更为重要。用他的话说：

> 故论士苟定于志行，勿以遭命，则虽有天下不足以为重，无所用不足以为轻。[④]

至此应该清楚，对王符来说，强调的总是人的“行”，这一事实亦解释了为何三命中他只提及了随命与遭命。[⑤] 因为正命中人的幸运来自命自身，人的努力无法改变。

通过比较，我们几次在关于“命”的定义时提到王充。现在我们必须去分析他对“命”的种种看法，特别是与寿的关系。在王充看来，人类与所有生命相似，其生命禀气于天：

> 天之行，施气自然也，施气则物自生。[⑥]

---

① 陈立(《白虎通疏证》，卷八，页 27b)与孙人和(《论衡举正》，卷一，页 5a)指出，赵岐的随命与传统的正统观点稍有不同。但黄晖(《论衡校释》，卷二，页 47)认为，王衡的随命说有点偏离当时的通行看法。我们无需介入该争论，只需说虽然王充与赵岐两人均谈到同样的三命说，但他们各有侧重就足够了。

②《潜夫论》卷六，“巫列”篇，汪继培笺注本，国学基本丛书本，长沙，1939 年，页 177。

③ 同上书，卷六，“卜列”篇，页 171。

④ 同上书，卷一，“论荣”篇，页 19。

⑤ 黄晖：《论衡校释》，卷一，页 26。

⑥《论衡集解》，页 230。

控制人寿的命[1] 是以人禀气多少为前提的：

> 凡人禀命有二品，一曰所当触值之命，二曰强弱寿夭之命。所当触值，谓兵烧厌溺也。强寿弱夭，谓禀气渥薄也……若夫强弱夭寿，以百为数，不至百者，气自不足也。(夫禀气渥则其体强)，体强则其命长；气薄则其体弱，体弱则命短。[2]

以此自然主义的宿命论为出发点，王充有力地反驳了随命说。他论证说：

> 寿命修短，皆禀于天，骨法善恶，皆见于体。命当夭折，虽禀异行，终不得长。[3]

他试图通过为命相引入另一外在因素，即人性，来解释为何善行有时甚至带来恶运：

> 夫性与命异，或性善而命凶，或性恶而命吉。操行善恶者，性也；祸福吉凶者，命也。或行善而得祸，是性善而命凶；或行恶而得福，是性恶而命吉也。[4]

他的敏锐观察甚至指引他发现随命与遭命互不相容：

> 言随命则无遭命，言遭命则无随命，儒者[5] 三命之说，竟何所

---

① 必须指出"命"所控制的不止是人的寿，例如王充说："凡人遇偶及遭累害，皆由命也。有死生寿夭之命，亦有贵贱贫富之命。"(《论衡集解》，页 11；英译据 Derk Bodde 所译的 Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, 1953, vol. II, p. 164)但是在汉代，"命"可能主要指前者，如人之寿，就像前引《白虎通》中的定义所见到的。

② 《论衡集解》，页 16；Forke, I, p. 313.

③ 《论衡集解》，页 23；Forke, I, p. 137. 在别处王充强调："人之死生在于命之夭寿，不在行之善恶。"(《论衡集解》，页 99。此篇不是 Forke 翻译的)

④ 《论衡集解》，页 26；Forke, I, p. 139. 王充认为人性总体上能够因为教育而改变，指出这点是恰当的。见《论衡》"率性"与"本性"篇(《论衡集解》，页 34－39、62－67；Forke, I, pp. 374－391)。关于王充人性论与其"命"论的关系的简短讨论，可参见田昌五《王充及其论衡》，北京，1958 年，页 109－113。

⑤ Forke 简单地将"儒者"译为"scholastic"，在这里似乎不准确，因为如前引《太平经》的论述所清楚显示的，三命说实际上为大多数汉代正统儒生所禀持。

> 定？且命在初生，骨表著见。今言随操行而至，此命在末，不在本也。①

或许是由于这种基本的不一致，王充在有关此问题的讨论中将随命排除为一独立类别，因而以两分说取代了三分说，这使我们想起了王符对正命的论述。②

与其他思想论题不同，关于命及其与人寿的关系的难题，不仅唤起了士人的强烈兴趣，也激起了粗识书翰，甚至目不识丁的百姓的无穷遐想。欲说明此点，我们必须再度回到《太平经》。

尽管不使用正命、随命与遭命这样的称呼，上文讨论的所有三种"命"在此书中均有迹可寻。此外，虽然在如何对这三种显然对立的"命"的相互联系给出一个满意的解释，像王充、王符与赵岐这样的汉代思想家劳而无功，有时他们发现只强调一种"命"而不计其余乃是权宜之计；《太平经》却成功地使它们成为普遍的人命说中可调和的组成部分。

首先，有正命。人生的短长是预先注定的：

> 人有贵贱，寿命有长短。各禀命六甲。③

人出生以前，就有主命的天神在簿籍上写下该人生死的岁月日时。④这表明，至少早在后汉时期，作为一种教义上的信条，人寿已预定于命的民间信仰已融入道教中。《抱朴子》中的一段话可能将这一点说得更为清楚：

> 凡人之受命得寿，自有本数，数本多者，则纪算难尽而迟死，若所禀本少而所犯者多，则纪算速尽而早死。⑤

---

① 《论衡集解》，页 26 - 27；Forke, I, p. 140.

② 参见黄晖《论衡校释》，卷一，页 26 的注释。

③ 《太平经合校》，页 567。

④ 《太平经合校》，页 531。

⑤ 《抱朴子内篇》，卷三，页 48。

至此，与随命有关的不少问题已经被提出来。但是，在我们涉足它们之前，还有一个关于正命的观点必须涉及，即在可称为正命情况下，适当的人寿是多少呢？王充以百年为适当的人寿。[①]根据嵇康的《养生论》，时人通常以一百二十岁为人生极限。有趣的发现是，嵇康的说法与《太平经》中的一段记载完全吻合，经云：

> 凡人有三寿……上寿一百二十，中寿八十，下寿六十。[②]

因此，自然寿命大约从一百二十到六十岁。活过正命上限者，可以被认为是"度世"，意味着接近不死。[③] 另一方面，寿命不及下限者，将被视为或是恶行的结果，或是承负先人罪过的结果。[④]

我们接着要讨论的是随命。如我们已看到的，汉代著作家们常常遇到调和正命与随命的困难，正命中人寿是预先注定的且不受随后变动的影响，而随命中人寿总是根据个人的善恶行为加以调整。多数情况下他们发现只偏向某一命而忽略另一命乃权宜之计。但是在《太平经》中情况就截然不同。在超自然力量介入与其他巧妙手段的佐助下，《太平经》非常巧妙地使两命相互配合。

《太平经》引入诸神作为事先确定人命包括寿之长短与祸福的力量，在书中一般称为"命籍"，来取代王充对预定的人寿的唯物主义解释。[⑤]

---

① 《论衡集解》，页 17、18、27；Forke, I, p. 314, 316, 140.

② 《太平经合校》，页 22－23；略有差异的提法，以及对这些数字意义的一些讨论，亦见页 464－466。应当指出，"三寿"这一关于人寿三种长度的著名说法历史悠久。像中寿这样的提法在《左传》中有迹可寻（见洪亮吉《春秋左传诂》，卷二，页 60；关于三寿的不同说法，见洪亮吉的注释）。三寿说出现很早，甚至《诗经》与周代金文中也可见到（见徐中舒：《金文嘏辞释例》，页 18－20）。

③ 《太平经合校》，页 23。这是一个表明长生不死观念与长寿观念的区别有些趋于模糊的例子。

④ 《太平经合校》，页 23。关于"承负"概念的简短讨论，见 Lien-sheng Yang，"The Concept of 'Pao' as a Basis for Social Relation in China，" p. 299. 亦参汤用彤：《读太平经》，页 28；大渊忍尔：《太平经の思想について》，《东洋学报》，28:4(1941 年 12 月)，页 152－155。

⑤ "命籍"一词在《太平经》中出现多次（见《太平经合校》，页 602、625）。西文中对此词的简短讨论，见 Maspero, *Le Taoisme*. pp. 46－47. 也有相关的其他词，如生籍、死籍（《太平经合校》，页 546、602）、长生之录、不死之籍（同上，页 554）。

因为是诸神预定人寿，故自然它们也能够改变它，这里报应说再次发挥作用。

其一般说法是，行善者将被诸神报以益寿，而行恶者将被罚以减寿。“善自命长，恶自命短，何可所疑所怨乎？”[①]《老子想尔注》亦包含如下说法：“道设生以赏善，设死以威恶。”[②] 然则何为善行呢？因为在《太平经》中种类极多的事务被分为善恶，全部罗列于此是愚蠢和不必要的。然而，一些最重要的品德被反复提到并强烈推荐让人们践行，其中有忠（对君主或主人）、孝、兄弟和睦、自省、亲邻融洽、诚信等。[③] 应当注意的是，这些世间美德与当时儒家颂扬的道德说教实无不同。正是这一事实，似乎证实了思想史家今天所说的观念自上而下的渗透。

至于诸神如何增减人寿，如根据行改变命，一些有趣之点可以讨论。第一点是关于道教天府组织。如《太平经》所示，道教天府由众曹组成，显然这是当时人间官府的投影。例如，命曹大概受托负责照看命籍，[④] 寿曹可能主管因善行而生的增寿。[⑤] 此外，亦有善曹与恶曹，其各自职能是将人的善恶行为记录在案。[⑥] 人的行为对其寿命的影响是决定性的，据此能使诸神将命由一曹移至另一曹。例如，当诸神见人行

---

① 《太平经合校》，页 525，亦见页 625。像这类说教在《太平经》中随处可见，没有读者会忽视它们。

② 饶宗颐：《老子想尔注》，页 27。

③ 《太平经合校》，页 550，参见《六极六竟孝顺忠诀》，页 405 - 409。《玉钤经》（《抱朴子内篇》所引，卷三，页 48）也突出了类似的品德作为求仙的基础。《太平经》尤其倡导将孝作为美德教育所有人，这与汉代的一般社会思想非常一致（参傅勤家《中国道教史》，页 73）。不孝之罪自然尤受抨击，书中有一节专门讨论不孝及其后果（见《太平经合校》，页 597 - 599，“不孝不可久生诫”）。

④ 《太平经合校》，页 526。“命曹”一词可能也有主管该曹官员的含义。据 6 世纪人甄鸾的《笑道论》中所引《三元品》，道教天府共一百二十曹（《广弘明集》，四部丛刊本，卷九，页 9a）。关于道教天府组织的一个更晚的描述，见 Maspero 在他的 *Le Taoisme* 中翻译的一段，页 135 - 136，在页 136 提到“曹”这个词。

⑤ 《太平经合校》，页 546、551。有时也作“长寿之曹”，页 534、602。

⑥ 同上书，页 552。

善，他们会将其命的记录移至寿曹。[①] 同样的规则亦适用于其他曹。那些行恶但后来悔过者，能使其名移至善曹。行善者后转而作恶，则将使其名转至恶曹。这种将人命在不同曹之间来回转移的过程，天上从未停止过。[②]

第二点涉及计算方法。在前面的引文中我们已经遇到"算"一词。在汉代赋税制度中，"算"有时被用作指一百二十钱的计算单位。[③]因此，在公元头几个世纪的道教文献中，将其作为计算人的年龄的单位可能是种借用，这种推测应是可以接受的。据《太平经》有天算可积，若人行善，其算将相应增加；[④] 另一方面，若人为恶，诸神将同样为其减算而缩短其寿。若人为恶不止，直至算尽则死至。[⑤] 同样的观念亦出现在《想尔注》中，其中我们找到像"算有余数"[⑥] 这样的说法。在《抱朴子》所引的一些稍晚的著作中，这种观念呈现出一种甚至更为精致的形式。如葛洪所称：

> 天地有司过之神，随人所犯轻重以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人死。诸应夺算者，有数百事。[⑦]

需要澄清的最后一点是关于掌管人命的诸神。在《白虎通》中

---

① 《太平经合校》，页 602、625。

② 同上书，页 552。

③ 见如淳对"算赋"的注(《汉书》，卷一上，页 14a)；Nancy Swan Lee, *Food and Money in Ancient China*, Princeton, 1950, p. 368.

④ 《太平经合校》，页 464。

⑤ 同上书，页 526。

⑥ 算有余数，见饶宗颐《老子想尔注》，页 29，以及页 78 所作的简短而有启发的讨论。《太平经》也有"余算"(《太平经合校》，页 464)。

⑦ 《抱朴子内篇》，卷六，页 108。可以补充的是，《太平经》没有告诉我们一"算"的准确含义。但是，葛洪引《易内诫》、《赤松子经》、《河图记命符》，说一"算"或等于三天或一天。此外，也给出了另一年龄单位"纪"，一"纪"等于三百天(但是，在后来的道教文献中，不同的作者赋予"算"与"纪"不同的天数。参杨联陞《老君音诵诫经校释》，《史语所集刊》，第 28 本，1956 年，页 43)。据说"大者夺纪，小者夺算"(同上)。在别处，葛洪引《玉钤经·中篇》云，"行恶事大者司命夺纪，小过夺算"(同上，卷三，页 48)。我在《太平经》中没能找到"纪"一词，尽管如此，《太平经》确实说了"小过者减年夺算"(《太平经合校》，页 672)。

我们看到,“滔天则司命举过”。[①]称作“司命”的神监督人的行为并同时决定人寿的观念,可以追溯到汉代以前。[②] 尽管如此,司命在百姓中广为流行是在汉代。如应劭所证明的,在汉代,司命为百姓广泛祭祀,以致将其刻成人形木偶,居者为之别作小屋,行者置箧中随身携带。[③] 这一说法得到2世纪的大儒之一郑玄的证实,他说当时百姓春秋两季祭荐司命与其他杂神。[④] 那么司命是谁呢?对此复杂问题的全面考察显然超出笔者这里所能关注的范围。但是,就本研究所及的时期而言,司命是掌上述三命之神,可能更偏重人寿而非祸福。[⑤] 然而,若假定司命是影响人寿短长的唯一的神将会有所偏失。在汉代,也有其他神负责监督人的行为并向上天报告行为的善恶。据郑玄的说法,有小神如门神、灶君等居于人间以察人小过。[⑥] 指出灶君尤与人寿相关,可能是适宜的。例如,祭灶是李少君获得长生不老的方法之一,而且他实际上也建议汉武帝祭灶。[⑦] 甚至下至3世纪末4世纪初,灶君仍被相信为是上天向司命报告人的过错的诸神之一。[⑧] 因此,虽或通常只有一位称作司

① 陈立:《白虎通疏证》,卷八,页28a;Tjan, *Po Hu Tung*. II, p. 572.

② “司命”见于《礼记·祭法》(见《礼记注疏》,卷四十六,页14a-b。“大司命”见于春秋晚期的金文《洹子孟姜壶》,郭沫若:《两周金文辞大系图录考释》,第5册,页255-256)。传统认为屈原所作的《九歌》有“大司命”与“少司命”之篇,为两星名。两篇的英译可见David Hawkes, *Ch'u Tz'u, The Songs of the South*, Oxford, 1959, pp.39-41. 据说前者定人寿,后者掌祸福(见戴震:《屈原赋注》,国学基本丛书本,卷二,页18。关于“司命”作为星名的起源,见闻一多《司命考》,收入他的《神话与诗》,页139-142)。但是,《九歌》是否为屈原的作品,现代持肯定与质疑者严重分歧。有人认为是汉代的作品(对此争论有兴趣的读者可参考James R. Hightower在其论文“Ch'u Yuan Studies”末所附的相当完备的书目,页213-221,尤其是页218-219的第四节,关于《九歌》的论文列于此)。《史记》卷二十八,页9a(Watson, II, p. 32)记载,晋荆地区巫祭祀司命。这可能反映了汉初情形,或者有更早的源头。

③《风俗通义》,卷八,页9b-10a。

④《礼记注疏》,卷四十六,页15a。

⑤ 据郑玄《礼记注疏》(卷四十六,页14b),司命的职责是监督三命。三命如我们所见,首要含义是人寿长短。

⑥《礼记注疏》,卷四十六,页14b。

⑦《史记》,卷二十八,页11a。

⑧《抱朴子内篇》,卷六,页108。

命的神掌人寿，但似乎必有众多神为其左右乃至僚属，以受其驱使。[1]

此外，司命一词有时泛指“掌人命”而非特定的司命神。因此人体内亦有称作“司命”的神，它切近地监视人的一举一动并决定人寿。《太平经》云：

> 为善亦神自知之，恶亦神自知之。非为他神，乃身中神也。夫言语自从心腹中出，傍人反得知之，是身中神告也。故端神靖身，乃治之本也，寿之征也。[2]

在另一处，该经又云：

> 人寿从中出，不在他人。故言司命，近在胸心，不离人远，司人是非。有过辄退，何有失时，辄减人年命。[3]

据《抱朴子》，人体内有名为“三尸”的无形神灵，它们总想从身体的牢笼中挣脱出来。[4] 它们总是希望它们所寄居体内的人早死，以便自己能获得自由。随即在庚申日，即六十甲子中的第五十七日，它们向司命汇

---

① Welch 先生的 *The Parting of the Way* 中讲：“灶神将成为道教的大神之一。他以司命的名义通过向天建议保存命籍。到 3 世纪，他已在房屋中获得一龛位，甚至今天，灶神仍为几乎所有的中国家庭所祭祀，每年新年当他上天向玉皇大帝报告时，人们向他设祭供献。”（p. 100；亦参他的“Syncretism in the Early Taoism Movement,” p. 13）

我不太肯定灶神是否就是司命。应劭的《风俗通义》（卷八，页 4a－b）也有一段述及灶神，似乎反映出接近东汉末年时，灶神与司命还无任何关系。据《抱朴子内篇》（卷六，页108）的说法，4 世纪初灶神据信是司命手下的小神，因为它要向司命汇报。但后来到北宋时期（960—1126 年），老百姓的确称灶神为司命。例如，据孟元老《东京梦华录》，开封二十四日交年，都人至夜……帖灶马于灶上，以酒糟涂抹灶门，谓之醉司命（邓之诚《东京梦华录注》，北京，1959 年，页 257；亦比较页 258 邓之诚的注释）。但即便是这条材料，也无法保证灶神等于司命。因为有时“司命”一词泛指“掌人命”而非“司命神”，例如在《太平经》中我们发现如下句子，“常有六司命神，共议人过失”（《太平经合校》，页 742）。这点将在随后的讨论中看得更清楚。

②《太平经合校》，页 12。

③ 同上书，页 600。

④“三尸”亦称“三虫”。进一步的讨论见傅勤家《中国道教史》，页 123－124；Maspero, *Le Taoisme*, p. 99.“三虫”一词可见于《太平经合校》，页 378。

报人的所有过失。[①] 乍一看,人体内有神灵的观念似乎荒谬。但是,如一些学者所正确指出的,这是道教徒视人体为小宇宙的错误比附的结果。[②]为了使所有身中神不惹是生非,道徒发明了"内观"的方法,据信此法使其修炼者看到体内诸神。[③]因此,"内观"实际上是一种对身中神的反监视,以防止它们离开人体去向司命揭发人的过失。事实若如此,内观可能亦与道教的另一重要术语"守一"一致,因为身中神之首"太一"毕竟尤其需要看护或不得离家。[④]因身中神与人寿的长短均密切相关,通过"内观"或"守一"来善待它们则将使益寿延年变得可能。[⑤] 在

① 《抱朴子内篇》,卷六,页 108。比较 Maspero, *Le Taoisme*, p. 25。应当指出,这种迷信活动后来与道教一起传入日本,被称为"庚申待ち",至今仍是一种重要的习俗。日本这方面的权威窪德忠除了许多论文外,还出版了两部重要著作:一、《庚申信仰》,东京,1956 年;二、《庚申信仰の研究》,1961 年。

② 傅勤家:《中国道教史》,页 106。参 Welch, "Synoretism in Early Taoism Movement," p. 21, *The Parting of the Way*, p. 106.

③ 关于"内观"更为细致的讨论,见 Maspero, *Le Taoisme*, p. 37 - 38;亦参 Welch, *The Parting of the Way*, pp. 108 - 109, 特别是注释 8 与 "Synoretism in Early Taoism Movement," p. 21.

④ 参 Maspero, *Le Taoisme*, p. 37.

⑤ 关于"内观"与"守一"作为养神的类似方法的一般讨论,见 Maspero, *Le Taoisme*, Chapter II, pp. 25 - 41. Welch 先生在其文"Synoretism in Early Taoism Movement"的注释 98,指出 Maspero 书中的一个矛盾:

"Maspero 在 *Le Taoisme* 页 25 说:'身体内的神(gods)与灵(spirits)不停努力离开人体;而离开导致死亡。'页 99 他又否认此点:'人体内的灵(spirits)使人活着。'"(页 46)

公正地对待 Maspero 先生,应当注意到,汇集在《道藏》中的大量道教文献充满了矛盾与迷惑,对专家而言,要一一厘清这些矛盾需要相当长的岁月。因此就目前的研究状况,在细节上找到一个像 Maspero 先生这样的学术先驱的错误,可能是预料中的。不过,关于内在的神灵(interior gods and spirits)与人寿关系的问题,我们可以作如下的一般区分:内在的神(gods)对人寿是有益的,而离去意味着死亡。例如《太平经》讲,不善养身,为诸神所咎,神叛人去,身安得善乎(《太平经合校》,页 12)。似乎人一旦有恶行或恶念,内在的神便想离开身体。另一方面,灵(spirits),无论是"三尸"还是"三虫",总是急于摧毁禁锢它们的人体。因此,如果人能除掉灵,则其姓名将从死曹移至寿曹(见傅勤家《中国道教史》,页 124)。换言之,体内若无破坏性的灵,人就能长寿。这便清楚,体内的神与灵虽与人寿都有关,但它们影响人寿的方式却相当不同。因此,内在的神与灵决不能同样对待,因为前者是我们精神上的朋友或护卫,而后者则是敌人。一方面,我们应该以友好的方式与前者同在,并尽可能行善事,另一方面,我们要通过认真的自我修养来努力消除后者的诅咒。按照这样的理解,我感到 Maspero 先生的问题只是没有区分内在的神与内在的灵。而且,恐怕同样的问题在 Welch 先生那里一点也不少。

《太平经》中，“守一”作为延年益寿的重要方法尤为突出。如它所明确叙述的“守一者延命”。[①] 在由专家收集的该经佚文中，我们见到：

> 守一之法，老而更少，发白更黑，齿落更生。守之一月，增寿一年；两月，二年；以次而增之。[②]

且“子欲养生，守一最寿……”[③] 现在让我们离开道教的老生常谈，去看看“内观”、“守一”之类[④]的术语到底指什么。如近乎所有现代学者表示赞同的，这些术语的意义不过是冥想、凝思或集中心思。[⑤] 当然，人通过这样的精神操练能够控制所有身中神，从而可以益寿，这一想法带有点神秘主义。但是，从对人的精神意识的现代研究角度看，可以用自我的纯化过程来理解道教的精神法术，在这一过程中，将所有的罪过

---

① 《太平经合校》，页 13。

② 同上书，页 740。

③ 同上书，页 61 注 16。亦参福井康顺《道教の基础的研究》中关于“守一”一词的讨论，东京，1952 年，页 80 - 81。

④ 还有其他的道教术语，如“坐忘”或“存思”，似乎也是指多少有点相似的精神练习。参 Maspero, *Le Taoisme*, pp.141 - 144.

⑤ 汤用彤认为“守一”是指心思集中，如他所说，它可能来自佛教术语 dhyana(禅)(见《读太平经》，页 29 - 30;《佛教史》，页 109 - 111)。饶宗颐赞成守一与禅可以互训，但他正确地指出，汉魏时期汉译佛经中的“守一”一词是从道教著作中借来比附佛教概念“禅”的(《想尔注》，页 65)。与此相关应注意到，饶宗颐在追溯道教文献中的“守一”观念的发展时，没有注意这个观念在《想尔注》中被赋予了一种与包括《太平经》在内的多数道教著作中的传统解释尖锐矛盾的意思。据《想尔注》，“守一”的意思只是遵从或奉行道教教义或戒条(同上，页 13。关于“诫”，见饶宗颐，页 61 - 62 的注释。诫可以译成道教的“律”viyana，参见陈寅恪《崔浩与寇谦之》，《岭南学报》卷十一，第 1 期，1950 年，页 121;杨联陞:《老君音诵诫经校释》，页 19 - 20)。《想尔注》进一步指出“一”不在人体内，并攻击那些将“一”等同于脏腑(五内神)与修行冥想求福的道徒为沉溺于“伪伎”(页 13)。陈世骧鉴别出《想尔注》所可能针对的一些道教著作片段，其说须予肯定(《想尔老子道经敦煌残卷论证》，页 55 - 56)。但是如果能不过分地从字面解释《想尔注》，则我们会发现《想尔注》的一些批评也可能是针对《太平经》的。例如，如我们所见，《太平经》中的“守一”的确是指一种冥想或凝思，且《太平经》也说“一”在体内并等同于脏腑一部分的心脏(《太平经合校》，页 13)，这似乎表明饶先生认为《想尔注》中的“守一”观念取自《太平经》不一定正确。

日本研究中国道教的专家大渊忍尔甚至认为，冥想具有为修行者带来长寿和其他善果的重要作用，这是《太平经》的独特观念之一(《太平经の来历について》，页 634 - 637)。在西方学者中，Maspero 视“守一”“不过是凝神冥思”，它将导致“内观”(*Le Taoisme*, p.37)，而 Zurcher 将同一术语译为“心灵集中”(mental concentration)(*The Buddhist Conquest of China*, vol. I, p.37)。

从人的灵魂深处清除出去。[1] 例如，根据一些道徒的说法，人体内的“三尸”或“三虫”不停地侵蚀人体，因此，人如欲长寿必须首先消灭它们。我们被告知应该采取一些措施，如在所有庚申日辟谷、禁欲、不睡等。[2] 如我们现在所理解的，无论其宗教、性格或种族如何，这只不过是禁欲苦行、涤罪的积极方面，是任何神秘主义者都不可能逃避的一种体验。[3] 当然，实际导致长寿的究竟是纯化还是涤罪，这是另一个问题。尽管如此，在神秘主义的历史中，这类身体折磨与长寿之间似乎存在着独特的联系。甚至欧洲中世纪的神秘主义者们——对他们而言，长寿决非自我涤罪的目的——寿命过长，足以致使生理学派的批评陷入尴尬境地。“从出名的迷狂者(ecstatics)中举出一些事例，圣希尔德加德斯(Hildegards)活到八十一岁，马格德堡(Magdebury)的米切西尔德(Mechthild)八十七，鲁艾思布罗克(Ruysbroeck)八十八，萨索(Suso)七十，圣德肋撒(Theresa)六十七，热那亚(Genoa)的圣凯瑟琳(Catherine)与奥尔坎塔拉(Alcantara)的圣彼特(Peter)六十三，似乎在可能使普通人残废的条件下，作为投向神秘的回报，增大的生命使他们战胜身体上的残疾，生活并做需要他们做的工作。”[4] 因此，这些西方神秘主义的类似事例使得认为身中神监视人的行为并控制其寿命长短的似乎完全荒谬的说法变得有意义。而且剥去道教精神操练的神秘外衣，无论称作“内观”，还是“守一”或别的，它很可能被视为养生术民间的与宗教的对应物。这或许也解释了为什么《太平经》实际上将“守一”与养生益寿相提并论。由前面的分析可以肯定，甚至早到东汉时期，“司命”的观念已然充满了

① 关于自我涤罪的各方面讨论，见 Evelyn Underhill, *Mysticism*, Meridian Books, ed., 1955, part II, chapter III, pp. 198 - 231。de Groot 用高度概括的术语正确地指出，在道教看来，延年益寿的一个有效办法就是净神(perfection of soul)。如他所说，“因生命包含神，故可用净神来益寿。这种净化导致神圣，当然也是品德修养的一个结果”(J. J. de Groot, *Religion in China. Universism: A Key to the Study of Taoism and Confucianism*. New York, 1912, p. 143)。

② 傅勤家:《中国道教史》，页 123 - 124；亦参 Maspero, *Le Taoisme*, pp. 98 - 100。

③ Evelyn Underhill 前引书，页 226。

④ 同上书，页 62。

自我涤罪的神秘体验的意思,而绝不应只理解为一个神的称呼。而且只有通过这样理解,我们才有希望触及道教随命说的内在与深奥层面。

最后,关于遭命还有几句话必须要说。如刚才所见,汉代思想家关于三命相对重要性的看法分歧甚大。使他们都感到疑惑的最大困难是如何调和遭命与其他两命,尤其是随命,因为正是有人行善亦遭殃的事例实际上推翻了人寿短长因其行为而增减的说法。但是,在"承负"说的帮助下,《太平经》巧妙地避免了这一难题。如该书所云:

> 凡人之行,或有力行善,反常得恶,或有力行恶,反得善……力行善反得恶者,是承负先人之过,流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者,是先人深有积畜大功,来流及此人也。能行大功万万倍之,先人虽有余殃,不能及此人也。①

如此解释遭命,不仅根据本人的行为,也要根据先人的"业"——借用一个佛教术语。对遭命作如此新颖的界定,使之与正命与随命相互补充而非相互冲突,更重要的是它也将整个三命说置于一个逻辑更为连贯的基础之上。

借助结论,我们可以总结一些本章讨论的有趣之点。首先,此时的此世精神在普遍的求长寿中表现得极为鲜明。士人与百姓均努力尽可能延长他们逗留世间的时间,尽管他们的方法略有不同。其次,接近东汉末年时,士人的养生术与民间求仙间的差别变得更加易于辨别。这部分是士人方面理性与现实主义胜利(从在世间寻求不朽存在的幻想中惊醒的意义上)的结果。另一方面,甚至在民间层面,重点似乎逐渐从求仙转移到求长寿。因此,《太平经》毫不犹豫地承认这个事实:

> 夫度去者,万未有一人;大寿者,千未有一人也;小寿者,百未有一人也;竟其天年者,比是也。②

① 《太平经合校》,页22。

② 同上书,页438。

对道教徒来说，接受这个表述得如此直率的朴素事实，的确要有些勇气。重点的转移只有结合时代氛围的背景才能充分理解。

最后但并非最不重要的一点是，求长寿的重点放在人的努力的重要性上特别指示了一种审慎的人文主义，只有在此世精神盛行的世界才能出现并发展这种人文主义。士人中普遍的养生活动第一次明确表达了长寿能够通过人的努力获得的观念。尽管有命说的迷雾，但同样的想法隐约可见。除了王充以外，此时的普遍观点已趋于视人命——或依人寿或依祸福——为因人的行为而可变的东西。司命的流行祭祀也传达出这样的观念，即人寿的长短取决于自己，而不是神或任何外在力量。像"内观"、"守一"这样的术语，尽管看起来无法理解，却显示了一种与养生术并无什么区别的精神练习。[1] 而且，这两种情况下求长寿显然都与人的努力联系在一起。

---

① 事实上《太平经》也强调养生或养性。《太平经合校》页 54 - 57 实际上讲，能达到身与性自养的效果，这是得道的基础。

第三章　死与神灭的争论

从前面两章的讨论中，我们已经得到了一些关于汉代"生"的观念的知识。现在，追随孔子的教导，我们能够去检视此时的死亡观。死是生的终结。没有死，生是不完全的。因此，对死亡观以及相关问题的分析，希望有助于阐明我们对生的观念的理解。

一、死亡的自然主义态度

泛言之，汉代存在着两种对立的死亡观：一是自然主义的，一是迷信的。自然主义的观点简单地接受死亡，视之为不可避免的事实，是生命遭遇自然的终点，而且人几乎无能为力。另一方面，迷信的观点只视死亡为此世生命的终点，但相信生命甚至在死后会继续延续。让我们首先谈谈自然主义的死亡观，该观点不仅在士人中流行，在流行思想中也有一席之地。

在求仙盛行之前，多数中国人视死亡为人无可避免的结局。例如在鲁昭公二年（前540），著名政治家子产表达过这种想法：

> 人谁不死？[1]

后来大多数先秦哲学家也持同样的态度。孔子拒绝回答任何关于死的

---

①《春秋左传诂》，卷四，页15。

问题。但有一次,他明确表示了他的立场:

> 自古皆有死,民无信不立。[①]

在道家中只有庄周对生死问题有更多的关注。在《庄子》最后一篇中,道家学派的后学这样描述他的思想兴趣:

> 死与生与……古之道术有在于是者,庄周闻其风而悦之。[②]

一般认为《庄子·内篇》是庄周的作品,细心的读者不能不注意到其中随处可见的关于生死的讨论。[③] 尽管对庄子而言,人与万物同为大宇宙所包裹,[④] 并且因此生死无别,[⑤] 但其哲学作为一个整体,对后来,特别是汉代的自然主义生死观的发展有不小的影响。例如,庄子可能是最早将生死与始终相比较的哲学家。[⑥]《庄子》云:

> 死生始终将为昼夜。[⑦]

这也解释了为什么"死"有时被定义为休息。[⑧]在《吕氏春秋》中我们读到:

> 凡生于天地之间,其必有死。[⑨]

根据注者高诱的说法,此想法来自《庄子》。

下及汉代,死不可免的观念进一步完善成为从"有始必有有终"的普遍规律演绎出来的说法。扬雄可作为一个例子。[⑩] 用他的话说:

---

① James Legge, *Confucian Analects*, p. 254.

②《庄子》,卷十,页 19a;James Legge, *The Writings of Kwang-Zze*, part 2, p. 227.

③ 据王先谦,所有像"得失"与"来去"之类的概念都被用来隐喻生死。见《庄子集解》,中华书局重印本,北京,1954 年,页 29。

④ 参钱穆:《庄老通辨》,香港,1957 年,页 139 - 145。

⑤ 为了说明庄子与仙道毫无关系,Creel 在"What is Taoism?"页 147 已作了非常细致的论证。

⑥《庄子》,卷三,页 11a;James Legge 前引书,part 1, p. 252.

⑦《庄子》,卷七,页 18b; James Legge 前引书,part 2, p. 48.

⑧《庄子》,卷六,页 2a; James Legge 前引书,part 1, p. 365.

⑨ 许维遹:《吕氏春秋集释》,卷十,页 5a。

⑩ 最近关于扬雄思想较全面的研究,见吴则虞《扬雄思想平议》,《哲学研究》,第 6 期,1957 年 12 月,页 123 - 138。

> 有生者必有死，有始者必有终，自然之道也。[1]

王充也基于完全同样的理论基础抨击求仙：

> 有血脉之类，无有不生，生无不死。以其生，故知其死也……死者，生之效；生者，死之验也。夫有始者必有终，有终者必有死。唯无始终者，乃长生不死。[2]

注意到《太平经》中也可以发现非常相同的说法是十分有趣的。例如，该书云：

> 夫物生者，皆有终尽，人生亦有死，天地之格法也。[3]

最后一说无疑是前两种说法的通俗版本。应该指出，自扬雄以来的“有始有终”的观念已为许多学者用作反对求仙的重要论点。例如，下至公元三四世纪，我们仍能见到神仙道徒因为这一观点而陷入非常尴尬的境地。人们总是担心，因为有始必有终，成仙如何可能。[4] 甚至像葛洪这样的坚定捍卫求仙者，在质疑此观点作为普遍规律的有效性上也犹豫不定，而只是论证说所有普遍规律均有例外。因此，尽管人因有生必有死，成仙仍是可能的。[5]

但是，死亡的不可避免性只构成自然主义死亡观的一部分，尽管它是非常重要的一部分。全部问题并非限于此。我们必须按照自然主义的观点去看看死亡到底意味着什么。这个问题必然引出另一问题，即什么是生。因为尽管生与死事实上从未相遇，但它们在概念上却不可分。汉代的共同信念是依据“气”来界定生死。如一部汉代著作明确地表示：

---

① 《法言》，卷十二，页 4b；英译据 Derk Bodde 译 Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol. 1, p. 149.

② 《论衡集解》，页 157；Forke, part I, pp. 349 - 350.

③ 《太平经合校》，页 341。

④ 《抱朴子内篇》，卷二，页 11。

⑤ 同上书，卷二，页 14。

然身何贵也？莫贵于气，人得气则生，失气则死。[1]

确实，“气”这一概念并非汉代思想家的发明。它可以追述到先秦时期，而且含义是多层面的、不断发展的，因此只能在每个具体事例的恰当语境下才能正确地理解它。[2] “气”作为生死的决定因素的观念，其起源也许甚至早于汉代。例如，《庄子》包含了如下的段落：

人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。[3]

类似的表述也见于《管子》：

有气则生，无气则死。[4]

尽管如此，“气”的观念在思想史上扮演特别重要的角色则是在汉代。[5] 例如，以“气”解释生死，直到东汉王充关注这一问题时才得到进一步的完善。据王充说：

人之所以生者，精气也，死而精气灭。能为精气者，血脉也。人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽……气之生人，犹水之为冰也。水凝为冰，气凝为人，冰释为水，人死复神。[6]

正是这种对“生”的唯物主义理解，必然推动王充得出死是不可避免的及成仙是不可能的结论。他说：

---

①《韩诗外传》，鄂官书处本，1912 年，卷八，页 1a；英译据 James R. Hightower, *Han Shih Wai Chuan: Han Ying's Illustrations of the Didatic Application of "The Classic of Songs"*, Harvard, 1952, p. 253.

② 关于中国思想史上此概念各方面的概括性研究，见黑田源次《气》，《东方宗教》，卷一，第 4-5 期，1954 年 1 月，页 1-40；第 7 期，1955 年 2 月，页 16-44。

③《庄子》，卷七，页 23a；参 James Legge, *The Texts of Taoism*, *The Writtings of Kwang-Zze*, part II, p. 59.

④《管子》，卷十二《枢言》，第 1 册，页 53。

⑤ 见王明：《汉代哲学思想中关于原始物质的理论》，《哲学研究》，1957 年第 6 期，特别是页 140-143。

⑥《论衡集解》，页 414；英译可见 Wm, Theodore de Bary, Wing-tsit Chun and Burton Watson ed., *Sources of Chinese Tradition*, New York, 1960. p. 253. 也可参 Forke, part I, pp. 191-192. 关于“气”以及其他相关概念的简短分析，见郑文《王充哲学初探》，人民出版社，1958 年，页 51-57。

人之生，其犹水也。水凝而为冰，气积而为人。冰极一冬而释，人竟百岁而死。人可令不死，冰可令不释乎？①

因而生死被简单地定义为气的聚散。这也解释了如上章所讨论的，为什么王充相信人寿取决于出生时所禀的气的多少。但是另一方面，用气解释生死的说法，同样也给求仙者与修炼养生术者用来延年益寿的最重要的方法之一提供了一个理论基础。因为“生”据信是由气构成的，人们很自然会想到能够通过增加体内的气来获得长寿乃至成仙。因此，或以“吐故纳新”，或以“食气”② 的名义调节呼吸被广泛认为能够产生益寿的效果。③

死乃气散的观念在汉代关于死的另一著名的界定中也可以辨别出来。据《白虎通》，“死之为言澌，精气穷也”。④按照汉代著名训诂学家刘熙的意见，人始气绝曰死。因此死只是体内气绝的结果。⑤2 世纪的应劭亦将“死”定义为气绝。⑥所有这些例子非常清楚地表明了自然主义死亡观在士人中的流行状况。

这种自然主义的观点确实绝非为士人阶层所垄断。正如能从当时的流行思想中所见到的，它在一定程度上也为普通百姓所接受。据《太平经》，宇宙由元气组成。元气包含三种基本气：太阳、太阴与中和。太阳产生地，而太阳、太阴相结合的中和则产生人。此外，余下的元气生世间万物。⑦

---

① 《论衡集解》，页 157；Forke, part I, p. 350.

② 例如，《太平经》云，欲养道者必先食气（《太平经合校》，页 90）。据《想尔注》，俗人与仙人的区别之一，是前者只食五谷，而后者在无五谷可食时食气。这是俗人死而仙人不死的原因（饶宗颐《老子想尔注》，页 28）。

③ 见闻一多：《神仙考》，页 164 - 166。关于“食气”，亦见黑田源次在其《气》(2)的详细讨论，《东方宗教》，卷一，第 7 期，页 16 - 44。

④ 《白虎通疏证》，卷十一，页 19a；Tjan Tjoo Som, *Po Hu T' ung*, vol.2, p. 635.

⑤ 《释名》，四部丛刊本，页 61a。此书是约编于公元 2 世纪末的字典。见 Nicholas Cleaveland Bodman, *A Linguistic Study of the Shih Ming, Initials and Consonant Clusters*, Harvard, 1954, pp. 3 - 5.

⑥ 《风俗通义》，卷九，页 9a.

⑦ 见王明：《汉代哲学思想中关于原始物质的理论》，《哲学研究》，1957 年第 6 期，页 142 - 143。

因而人得到生命是阴阳之气混合的结果。[1] 这样的观点与《论衡》所说完全吻合：

天地合气，人偶自生。[2]

以及

人未生，在元气之中，既死，复归元气。元气荒忽，人气在其中。[3]

关于宇宙起源的自然主义解释也导致《太平经》将死视为生的自然终结：

人死乃尽灭，尽成灰土，将不复见。[4]

在另一处，《太平经》说：

人死魂神以归天，骨肉以付地。[5]

死后精神与肉体这样的分裂，一方面是当时的共同信念，即人是阴气(地)阳气(天)结合的产物的逻辑结论，不过另一方面，也可视为先秦"死"概念的进一步发展。例如据载，公元前515年，吴公子季札在葬其子后说：

骨肉复归于土……若魂气则无不之也，无不之也。[6]

应该指出，这里两分法已经成型，不过精神与肉体没有非常严格地与天地对应。原因之一可能是在春秋时期阴阳概念尚未呈现出宇宙观方面的意义。[7] 但是在后代，当阴阳五行说开始流行时，同样的观念以一种

---

① 《太平经合校》，页305。

② 《论衡集解》，页68；Forke, part 1, p.103.

③ 《论衡集解》，页416；*Sources of Chinese Tradition*, p.254.亦比较 Forke, part 1, p.194.《论衡》中元气概念的分析见原田正己《论衡の一考察》，《东洋思想研究》，卷五，1954年，特别是页215-221。

④ 《太平经合校》，页340。

⑤ 同上书，页53。

⑥ 《礼记》，卷二，《檀弓》上，启明书局本，香港，1955年，页60；比较 de Groot, *The Religious System of China*, vol. 4, p. 5.

⑦ 梁启超：《阴阳五行说之来历》，《古史辨》，第五册，页353-359；钱穆：《周官著作年代考》，页326-328。

略微不同的形式表现出来：

> 魂气归于天，形魄归于地，故祭求诸阴阳之义也。殷人先求诸阳，周人先求诸阴。①

这里我们非常清楚地看到阴阳在起作用并赋予古老观念以新的含义。正是这一晚出的版本在汉代著作家中大行其道。下文只是若干例子。据《淮南子》：

> 夫精神者，所受于天也；而形体者，所禀于地也。故曰："一生二，二生三，三生万物，万物背阴而抱阳。"②

汉武帝时的黄老道家杨王孙在给友人的回信中，用以下的方式界定死：

> 夫死者，终生之化，而物之归者也……且吾闻之，精神者天之有也，形骸者地之有也。精神离形，各归其真。③

王充进一步证明：

> 人死精神归天，骸骨归土。④

尽管存在万物皆源于气的信念，但将人剖分为精神与形体的观念最终引发了神灭的争论，如我们将要见到的，许多汉代学者卷入其中。

二、死后生活的流行信仰

现在让我们转到检视关于"死"的迷信观点。这种观点主要包括对死后生活的普遍相信。汉代的中国人，类似于中国历史上许多其他时

---

①《礼记》，卷五《郊特牲》，页150；参见 de Groot 前引书，vol. 4, pp.6－7.对上引《礼记》中的两段有启发性的讨论，见钱穆《中国思想史上之鬼神观》（以下简称《鬼神观》），《新亚学报》，第1卷，第1期，1955年8月，特别是页8－11。

②《淮南子》，卷七，页1b－2a。最后两句出自《老子》，见 Duyvendak, *Tao Te Ching*, p. 99.

③《汉书》，卷六十七，页1a－b；英译见 de Groot, *The Religious System of China*, Leyden, 1892, vol.1, p.306.

④《论衡集解》，页414；Forke, part I, p.191.

期的人,普遍视死为精神离开躯体或生命由世间转到来世。但是在汉代,相信死后存在鬼似乎根深蒂固且流传极广。这一事实或许对于王充严厉批评"死"的迷信观点做了很好的解释。据《论衡》,在王充的时代:

世谓人死为鬼,有知,能害人。①

而且

人死世谓鬼,鬼象生人之形,见之与人无异。②

总而言之,两段论述可以代表汉代中国关于死后生活的一般想法。因而我们知道,在王充时代的流行观念中,"死"被定义为从此世的人转换为死后世界的鬼。这里指出"鬼"字含义有不同的层面与论题或许有关。从字源上讲,"鬼"最初被用来表示一些人形怪兽。③ 在思想史上,至少在汉代,在人的精神与形体返归各自源头的意义上,"鬼"被用作它的同音字"归"的同义字。④但在此时,"鬼"最为流行的意思是死人的魂。⑤

为了比较,让我们到更早的时代去追寻"鬼"是死人魂的流行信仰的来源。"鬼"字见于殷商(前 1766? —前 1122?)的甲骨。甚至早在商代,"鬼"已带有"死者魂"的含义。⑥这似乎说明下引《礼记》中所给出的"鬼"定义并非无根之谈:

---

①《论衡集解》,页 414;Forke, part I, p.191.

②《论衡集解》,页 432;Forke, part I, p.215.

③ 见沈兼士:《鬼字原始意义之试探》,《国学季刊》,第 5 卷,第 3 期,1935 年,页 45 - 59。该文的英译可见 *Monumenta Serioa* III, 1, (1936),1 - 20. 同样基于训诂学研究的一种不同的观点,见池田末利:《魂魄考》,《东方宗教》,第 1 卷,第 3 期,1953 年 7 月,页 1 - 4。

④ 例子见《论衡集解》,页 414;Forke, part I, p.191.亦参钱穆《鬼神考》,特别是页 16 - 18 的讨论。应该进一步注意的是,一些汉代学者所禀持的对"鬼"的高度理性主义的定义,非常自然地使我们想起那些饱学柏拉图哲学的有教养的罗马人对灵魂的看法。在那些罗马人看来,死可以定义为灵魂返归其本源,或被融入另一灵魂。见 Samuel Dill, *Roman Society from Nero to Narous Aurelius*, Meridian Books edition, 1956, p.498.

⑤ 参见出石诚彦:《鬼神考》,《东洋学报》,第 22 卷,第 2 期,1935 年 2 月,特别是页 111。

⑥ 参见沈兼士前引文,页 57 - 58;Creel, *The Birth of China*, pp.177 - 178.

人死曰鬼，此五代之所不变也。[1]

墨子在关于精神的著名篇章中，根据一些今天我们已无法读到的古代著作，将它们的存在甚至追溯到了商朝之前的夏朝。[2]

根据甲骨文，我们知道商人尤其崇拜祖先的魂，他们常常祈求魂的佑助。[3]这一传统为周人所继承。如果我们可以根据金文判断，周人相信魂不灭，周王与贵族甚至相信祖先死后，他们的魂称作“严”或“鬼”，升至天上加入神的行列。[4] 此外，周代的魂似乎已呈现出更多的人的特点，而且它们与生者的关系也变得更为复杂。这可以从时人相信魂能够给人带来祸福，以及人有时甚至通过庄严的誓词来对魂发誓这样的事实中看到。[5]

下至春秋时期，要感谢《左传》，对于魂或鬼的活动我们知道得更多。这一时期，或甚至是中国历史上，最为知名的例子是郑国的卿大夫伯有的鬼向敌人复仇，其敌人在一场政治斗争中将伯有驱逐出郑并随后将他杀害。据《左传》，伯有的鬼在他死后数年返回郑国，并事先警告说他将在预定的时间逐个杀死其敌人，后证明所说果非虚言。郑人大恐。不过著名政治家子产通过为伯有立后而成功地安抚了鬼，因而魂能够按时得到祭祀。魂必有适当归宿乃是子产的信条，否则它不会停止为害于人。不过该故事最为重要的部分，在于下文将提及的公元前535年发生在子产与赵景子之间的对话。赵景子问子产伯有能否变成“鬼”。子产以下文做答：

能。人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强，是

① 《礼记》，卷八《祭法》，页253。此一论述实际指哪“五代”，说法不一，但这里对我们没有影响。我用郭沫若的解释，见《十批判书》，页114。关于这一定义的讨论，见出石诚彦前引文，页108－111。

② 《墨子间诂》，第二册，卷六，页29－31。

③ Creel, *The Birth of China*, p. 178.

④ 郭沫若：《周彝中之传统思想考》，《金文丛考》，页3b－4b。关于“严”，见池田末利：《魂魄考》，特别是页1－5。

⑤ 郭沫若前引书，页8a－10b。

以有精爽,至于神明。匹夫匹妇强死,其魂魄犹能冯依于人,以为淫厉。况良霄,我先君穆公之胄、子良之孙、子耳之子、敝邑之卿,从政三世矣。郑虽无腆,抑谚曰:蕞尔国,而三世执其政柄。其用物也弘矣,其取精也多矣,其族又大,所冯厚矣。而强死,能为鬼,不亦宜乎?[①]

这一长段论述提出许多涉及鬼观念的问题,后文只能分析其中一些观念。首先,春秋时期,若人严重受冤其魂或鬼会报仇的观念必定盛行于世。因为墨子也引用了一些例子,来说明更早的时代与他生活的时代在蒙受深冤的情况下死者的鬼魂确实会复仇。应该注意的是,这是墨子用来阐明存在有意识的鬼神的重要论点之一。[②] 非常雷同的想法持续到汉代。例如据《史记》,公元前 130 年,由于一些个人纷争,武安侯田蚡使魏其侯窦婴与将军灌夫被诛。次年春,田蚡患病,他无时不在呼喊"谢罪",并乞求宽恕其罪过。诸巫告知他们见到窦婴与灌夫的魂守在他的床边监视他并准备杀死他。不久田蚡死。[③]另一例是吕后之死。因为高祖刘邦(公元前 206—前 194 年在位)曾想立赵王如意为太子,吕后(公元前 187—前 179 年在位)毒死了赵王。此后吕后出行时,她的腋下为苍犬状物所咬,该物旋即消失。通过占卜发现,怪兽非它,而是赵王魂为祟。不久她因腋伤而死。[④]

其次,根据子产的解释,人魂的力量似乎与其生时的物精和家庭背

① 《春秋左传诂》,第四册,卷四(昭公七年),页 43 - 44。该故事亦见王充的《论衡》,见《论衡集解》,页 427 - 428;Forke, part 1, pp. 208 - 209. 应当指出,此段有些难点,这里无法充分讨论。我通常遵循 Forke 的英译,但在有必要做出不同解释处,我做了若干重要的改动。我的解释是基于钱穆教授的研究,见其《鬼神考》,页 1 - 7。

② 《墨子间诂》,第二册,卷六,页 21 - 24。

③ 《史记》,卷一百零七,页 7a;Watson, *Records of the Grand Historian of China*, 2:127. 此故事亦见《论衡》,见《论衡集解》,页 433;Forke, part 1, p.217.

④ 《史记》,卷八,页 4b;Watson 前引书,1:331。亦比较《论衡集解》,页 433;Forke, part 1, p. 216. 今鹰真在《史记にあらわれた司马迁の因果报应の思想と运命观》中指出,《史记》将这样的鬼神故事收入其中,进一步显露了司马迁这位伟大史家根深蒂固的信仰,指出这一点是适宜的。见《中国文学报》,第八卷(1958 年 4 月),页 26 - 49。

景密切相关。实例是低贱者的魂因而必然将远弱于贵族的魂。对我而言，这样的观点很好地反映了贵族社会中贵族的阶级意识。[1] 但是，作为严格社会阶级分化结果的魂之强弱的区分，在汉代没有得到进一步的强调。或许会怀疑这是否与汉代社会相对开放与自由有关。

第三，子产的说法“鬼有所归乃不为厉”也意义重大。就我所知，这可能是最早以“归”定义“鬼”的事例，尽管后来人们在一个相当不同的意义上理解“归”的观念。[2]

子产关于“鬼”的论述提出了另外两个有意思的问题，也需要考察。第一点与祭祀有关。据《左传》宣公四年，郑子文对一个可能殃及其整个宗族的大难而忧心忡忡，他说：

> 鬼犹求食，若敖氏之鬼不其馁而。[3]

很清楚，子文担心的是如果敖氏后人没有人逃过此劫，那将无人享祭宗族的鬼魂。由此例似乎可以断定，当时人的确将鬼魂实际来享用祭品视为当然。这一观念必然起源甚古，因为证据倾向于说明，甚至早在商代人们已经认为祭祀是对死者的实际供养。[4] 周代一篇金文指出，牺牲献给王，同样也献给鬼魂。[5] 基于祭品将实际为魂所享用，故不应认为是纯粹钱财的浪费的理由，极力倡导节俭的墨子也敦促人们去为祖先的鬼神提供祭品。[6]

---

① 一些现代学者似乎将这点推得过远，认为子产的叙述意味着只有贵族死后才有魂而普通人则没有（例见方授楚《墨学源流》，上海，1937 年，页 103）。这是相当不可能的。在子产的对话中实际上说到普通人能够变成魂。由此判断，甚至早在商代庶民也可能祭祀其祖先的鬼魂（比较 Creel, *The Birth of China*, p.178. 以及郭沫若《十批判书》，页 114）。认为春秋时期鬼的观念为贵族所独享，无法令人信服。

② 后人多以“鬼”等同于谐音字“归”，见《礼记》，卷八《祭义》，页 260；赵善诒《韩诗外传补正》，长沙，1938 年，页 255；《列子集释》，卷一，页 12；《风俗通义》，卷九，页 9a。

③《春秋左传诂》，卷二，页 100。

④ Creel 前引书，页 198 - 199。

⑤ 郭沫若：《金文丛考》，页 8b - 9a。

⑥《墨子间诂》，第二册，卷八，页 35 - 36；参方授楚前引书，页 104 - 105；郭沫若：《十批判书》，页 115。

在先秦及后代，只有儒家遵从孔子“祭神如神在”[①]的教导，能够发展出一种对待祭祀更为理性的观点。根据孔子的教导，祭祀更是后代纪念的象征，而非对祖先灵魂的实际供养。[②]

但是，普通百姓不会那样遵从儒家说教。以汉代为例，人们能与鬼沟通的正常渠道是祭祀。[③] 据王充：

> 世信祭祀……谓死者有知，鬼神饮食，犹相宾客，宾客悦喜，报主人恩矣。[④]

《太平经》也说一些鬼神来食祭品的话。[⑤] 所有这种事例似乎表明，尽管在汉代，儒家作为国家祭祀取得胜利，但儒家关于祭祀“如”的哲学过于高深而在普通百姓的生活中没有产生什么实质效果。

另一点涉及鬼神的性质，即鬼是否有变化，这一点重要性虽稍逊，但同样有意思。《左传》中我们找到一例，似乎有“新鬼大，故鬼小”的看法。[⑥] 注家常将此分别解释为成人与小孩的鬼。[⑦] 这很可能是事实。尽管如此，它也可被当作一种流行信仰的反映，即随着时间的推移鬼逐渐缩小，这种可能性还是存在的。这种鬼的观念不见于汉代的文献。但在4世纪早期的一部作品中我们确实找到一个故事，它告诉我们新

---

① James Legge, *Confucian Analects*, p.159.

② 参钱穆：《鬼神考》，页 11 - 13；胡适：《说儒》，收入《胡适论学近著》，上海，1935 年，页 76 - 79。

③ 一般的概论见森三树三郎《秦汉に於ける祭祀の统一》，《东方学报》，京都，第一部分，第 11 期，1940 年 4 月，页 61 - 89。

④《论衡集解》，页 508；Forke, part 1, p.509.

⑤《太平经合校》，页 52。应该补充的是，由于方士的影响，为了与精魂交通，各种法术亦被使用（参见汤用彤：《佛教史》，上册，页 52 - 53）。例如李少君借助鬼神方帮助汉武帝看已故宠妃王夫人的魂（《史记》，卷二十八，页 12a；Watson 译“方”字为“tales”是不对的，2：41）。东汉时期一位有名的官员栾巴也据说精于役使鬼神的道术。他才任豫章（今江西南昌）太守，便禁止当地破财祭鬼神的淫风（《后汉书》，卷八十七，页 1b - 2a）。这一定是因为栾巴相信他自己有其他花费不多的方式来控制鬼神。方士甚至相信“乐”有交通鬼神的魔力（参见钱穆：《周官著作年代考》，特别是页 432 - 433）。

⑥《春秋左传诂》，第二册（文公二年），页 66。

⑦ 例见出石诚彦前引文，页 109。

鬼比老鬼重许多。①尽管这两个故事可能相似,但现在我们不必判断它们是否相互关联。

尽管鬼为死者灵魂的观念自商周至汉代不断完善,约至东汉时期,关于所有鬼居住的死后世界或阴间的观念仍然相当不发达。②因

① 干宝:《搜神记》,商务印书馆,上海,1928年,卷十六,页122。

② 泰山从具有重要政治与宗教意义的圣地发展为仙人的居所,并最终成为汉代幽都,我们须在这里加以注释。

自远古起,泰山就被视为神人自天降临之地,因而古代统治者在泰山进行各种祭祀(详见福永光司《封禅说の形成》[2],页45-51)。秦与西汉时,泰山首先因秦始皇与汉武帝先后举行的封禅而获得崇高地位。如我们在本书第一章已指出的,至少存在两种不同的封禅说:一种是儒家从政治角度的解释;另一种是方士的宗教性解释。两位皇帝主要都是对寻求不死成仙有兴趣,因而祭祀活动依靠方士而非儒生,自然泰山被赋予了更多宗教与神秘的而非政治的意义。大约从此开始,泰山逐渐变得与人的死生有关系。尽管如此,在当时正统儒家的著作中,它只被视作万物产生之地。如《白虎通》云:

所以必于泰山何?万物之始,交代之处也。(Tjan Tjoe Som的英译,页239)

同样的说法亦可见于其他汉代著作,如《风俗通义》(卷十,页1a-b)。的确,在这种理解中已有一些阴阳家的思想。认为泰山拥有创造力的信念,可能源于它是五岳最高峰这一事实。另一方面,接近公元前1世纪末时,在由方士儒家化而转成的儒生所编造的所谓谶纬中,泰山被描绘成与人的生死紧密相关的地方。例如在《遁甲开山图》中我们看到:

泰山在左,亢父在右,亢父知生,梁父主死。(引自顾炎武《日知录》,卷三十,页29a)

另一部性质类似的名为《孝经援神契》的著作告诉我们,泰山为天孙,其职责是召回死鬼,因而它知道人寿的长短(见张华[232—300年]《博物志》,汉魏丛书本,卷一,页4b所引)。应劭也讲当时人们相信有金箧玉策记录人的寿命长短(《风俗通义》,卷二,页2a)。从本书已有的讨论似乎可以清楚看到,泰山转变成司命一类的东西,一定是(至少部分是)方士,或更准确地说,是神仙道士努力的结果。这种关系进一步得到许多汉代镜铭的证实。在这类铭文中,我们常见到像"上太山见仙人"一类的句子(例见Edouard Chavannes, *Le T' ai Chan*, Paris, 1910, pp.424-425)。在上一例中,泰山被看作是仙人的居所。应当指出,在汉代,仙人通常被认为是住在高山上的,因而视泰山为这样的居所不必奇怪。

至于泰山何时以及如何变成中国的幽都,由于缺乏文献,我们知之甚少。传统的中国学者如顾炎武与赵翼(在他的《陔馀丛考》,商务印书馆,1957年,卷三十五,页751-752)相信这一变化大约发生在公元前1世纪末,或公元1世纪初。在西安(汉代的长安)附近的墓葬中发现的公元175年的陶瓶上,我们读到如下有趣的句子:

死人归阴,生人归阳,生人(有)里,死人有乡,生人属西长安,死人属东太山。(引自酒井忠夫《太山信仰の研究》,《史潮》,第7卷,第2期,1937年6月,页74)

这段文字颇有助于说明我们的问题。首先,这里阴阳显然分别指死后世界与人间。它表明此时人们对死后世界已经有明确的想法。其次,长安与太山相对也使得泰山被认为是幽都乃无庸置疑。这可能是2世纪唯一提到泰山是死者鬼魂前去录名之处的材料,它与可能是东汉时期佚名诗人的如下诗句完全吻合:

齐度游四方,名系泰山录。人间乐未央,忽然归东岳。(丁福保:《全后汉诗》,页76)

此,关于该观念我们必须回到《太平经》。

据该书,鬼据信居于地下世界,与人间相隔。这一死后世界有时被称为黄泉。①《太平经》中死后生活的观念需要更多的注意,因为它似乎在一定程度上反映了当时的现世精神与人文精神。

切近观察可以得出一般的印象,即所谓的阴间多少是人间的延伸。据《太平经》,人死,魂魄入阴间,生时的所作所为将受到审查,以决定将其名登录于何处。由于在阴间鬼也要分类。例如有"游乐鬼"、"善鬼"

据《后汉书》,1世纪末或2世纪初,一位叫许峻的人年轻时去泰山乞求延寿。如果我们相信这个故事,那么泰山作为幽都的观念至少在2世纪一定已经相当流行。不幸的是这一点并未被《太平经》证实。《太平经》提到泰山一次,但只是视之为"五岳君长"(《太平经合校》,页384),而不是幽都,除非我们将土府或府一类的词语解释为指代泰山,但那是不太可能的。

不过,下至3世纪,死后世界的观念被诗人和讲鬼故事者进一步予以完善。一个似乎特别有意思的故事梗概如下:蒋济(卒于公元249年)妻一夜梦其亡儿来求助,其子称,尽管他是官宦之后,但在阴间只做到泰山的"伍伯"并受到极端虐待。时一名为孙阿者被召为泰山令。其子希望父母能请求孙阿帮助他换到一较好的职位。蒋济最终这样办了。孙阿听到此消息不是害怕而是相当高兴,并保证给其子更好的位子。后来孙阿死。一个月后其子再次回家告知他已转为"录事"(《三国志·魏志》,卷十四,页30a-b引《列异传》)。

关于这一故事我们可以作如下讨论:1、贵族之子能在阴间为伍伯,这与春秋时期的观念截然不同,春秋时期贵族家的死鬼要比低贱家的死鬼强。这种不同可以部分被认为是将这两个时代分开的社会变革的结果。2、使用伍伯与录事这样的官吏名称,表明阴间的官府组织不过是人间官府组织的翻版。3、活人能够被召任阴间官员的事实,无论如何表明这两个世界已然变得非常密切,似乎浑然一体。看到人情在阴间发挥同样的作用也是有趣的。据说管辂(207—255年)说过,他可能要去泰山掌鬼,而不是留在人间管人(《三国志·魏志》,卷二十九,页25b)。因此,管人与掌鬼似乎无甚区别。

由以上讨论来判断,我们可以得出结论,汉代死后世界的观念缓慢但却相当自发地发展。至少没有迹象表明,该观念是随佛教传来而被引入中国的。一个4世纪的故事讲,接近汉代末期时,有一人死了,但当泰山司命检查记录时,发现此人到阴间只是误召,因此司命将此人送回人间(《搜神记》,卷十五,页109)。这个故事中的"司命"与"录"听来与我们前面讨论的道教极其相似。中国死后世界的观念首先是由汉代的方士创造的,这难道不可能吗?

① 黄泉观念非常古老,至少可追溯到公元前8世纪末。例见 James Legge, *The Ch'un Ts'ew, with the Tso Chuen in Chinese Classics*, reprint 1939, Hong Kong, vol. V, part 1, p. 6.不过在汉代,该词更加广泛地用来称呼死后世界。例如它在《论衡》(《论衡集解》,页463)与《太平经》(《太平经合校》,页279与页579)中出现多次。非常有意思的是,几年前在河北出土的一汉墓中时间为公元182年的砖制买田券上,我们也发现了"下至黄泉"四字。不幸的是全文损坏严重,无法复原。据残存的可辨识的文字判断,买田券的目的似乎是划定墓的边界,以保证地下死者的平安,这点与后文讨论有些联系(见《望都二号汉墓》,文物出版社,北京,1959年,页13,也比较页20上的图16)。

与“恶鬼”,[1] 阴间也盛行奖罚,尤其突出惩罚。《太平经》里通过恶人早死,其鬼因其恶行在阴间受严惩的告诫,敦促说我们生时要行善。恶鬼所受的苦难将无终结。《太平经》强调,在阴间只有善鬼是值得追求的。[2] 关于死后惩罚的另一则有趣段落如下:

> 为恶不止,与死籍相连,传附土府,藏其形骸,何时敦促复出乎? 精魂拘闭,问生时所为,辞语不同,复见掠治,魂神苦极,是谁之过?[3]

这里的“土府”一词很重要,需要搞清楚。在上一章,我们涉及到了道教“天府”的观念,并指出它可能是汉代世间政府的投影。现在“土府”的事例提供给我们另一个性质类似的例子。据《太平经》,土府的职责是掌死。例如,它取回死者的形骸并调查精魂。也有一个专门机构,叫“大阴法曹”,[4] 它根据承负核查其天算以确定其死期。监视精魂不让它危害生者也是土府的责任。阴间人文性质更为显著的是它的地方管理体系。这一管理体系包括府(郡)、县与邮亭之类分工与属下。[5] 正如一位学者正确指出的,这一体系反映了汉代政治制度。[6] 可以肯定地得出结论,总体而言,《太平经》中的阴间观念与其天府观念一样,都是对我们人世间的模仿。

汉代来世的人文色彩也能在墓葬艺术与雕刻的发展中觉察出来。学界普遍同意,汉代墓葬图像艺术的特色在于它生动反映了时代的日

---

① 《太平经合校》,页 72 - 73。

② 同上书,页 598 - 599。

③ 同上书,页 615。

④ 应当指出,曹与土府在后代逐渐隐去,中国流行的死后世界观念名为“阴曹地府”。应进一步注意的是,东汉时期土府的观念尤其得到道教徒的完善。例如,“地官”见于五斗米道的著名的“三官”中,另两个是“天官”与“水官”(见《三国志·魏书》,卷八,页 22b 引《典略》)。此外,根据与道教此派有关的著作《想尔注》,死是地官管辖的事。见饶宗颐:《想尔注》,页 22 与页 46;亦参页 77 - 78 的作者注释。

⑤ 《太平经合校》,页 579,这里假定“府”与“郡”一致。见页 314、321、396。

⑥ 汤用彤:《读太平经书所见》,页 17。

常生活。[①] 时人,特别是上层人士,享受世间荣华富贵,而将这些世间快乐延伸到来世乃是他们的愿望。因此在墓葬的图像艺术中,尽现他们生前所享受的各种社会生活。[②] 汉代墓葬的建筑风格也体现了一些人性化的特点,因为它一般是仿自活人的建筑风格。[③] 陪葬死者的器物日益多样化是来世观念朝人性化方向发展的另一个确实标志。大约始于西汉中期,日常起居必需品,如灶、仓与房屋等的陶制模型开始堆满墓葬。随着时间的推移,这类器物的种类日益丰富。例如在东汉的墓葬中,我们发现几乎所有家禽家畜的陶制模型。与此相对,战国与西汉早期的墓葬中陪葬的物品就相当简单。这样说可能是有理据的,即下至东汉时期,正如从墓葬中陪葬物品的类型所见到的,死后生活已变得完备无缺。[④] 死后世界只是人间的延伸。王充通过下面的方式,非常好地解释了为什么人们要用那么多的日常必需品来陪葬死者:

> 谓死如生,闵死独葬,魂孤无副,丘墓闭藏,谷物乏匮,故作偶人以侍尸柩,多藏食物以歆精魂。[⑤]

除了以上所述,仍有一些关于死的独特的道教观点需要检视。《太平经》云:

> 凡天下人死亡,非小事也,壹死,终古不得复见天地日月也,脉骨成涂土。死命,重事也。人居天地之间,人人得壹生,不得重生也。重生者独得道人,死而复生,尸解者耳。是者,天地所私,万万未有一人也。故凡人壹死,不复得生也。[⑥]

---

① 见常任侠:《汉画艺术研究》,上海,1955 年,页 8。也参见林树中:《望都汉墓壁画的年代》,《考古通讯》,1958 年第 4 期,页 67。

② 常任侠前引书,页 2。

③ 刘志远:《四川汉代画像砖艺术》,北京,1958 年,页 8。

④ 见王仲殊:《汉代物质文化略说》,《考古通讯》,1956 年第 1 期,页 75;《洛阳烧沟汉墓》,科学出版社,1959 年,页 241 - 242。

⑤《论衡集解》,页 461。

⑥《太平经合校》,页 298。

该段话至少提出两个需要进一步分析的重要问题，第一个可称为"死亡恐怖"，第二个是真死与假死的区别。让我们依次加以讨论。

所谓的"死亡恐怖"，只有与道教强调个体生命联系起来才能得到最充分的理解。如本文第一章起始部分所示，在中国思想中，死的问题有时通过变成生命的延续问题而显示其重要性。《太平经》中独特的死亡观念倾向于支持我们的论点。正如所有仔细阅读上引段落的读者或许会同意的，这里重点强调死是所有人生希望的终点，实际上是强调了人生的价值。因为一旦采纳这样一种悲观的死亡观，人们只能相信尽可能地寻求延长生命的必要性。为了带给人们这样的坚定信念，《太平经》中的死后生活图画被描绘得格外阴森恐怖。例如它说：

> 夫人死者乃尽灭，尽成灰土，将不复见。今人居天地之间，从天地开辟以来，人人各一生，不得再生也……人者，乃中和凡物之长也，而尊且贵，与天地相似；今一死，乃终古穷天毕地，不得复见自名为人也。[1]

此外还说：

> 生为有生气，见天地日月星宿之明，亡死者当复知有天明时乎？窈冥之中，何有明时？[2]

人只有一生的观念也意义重大，因为它似乎指出了《太平经》编就时佛教灵魂轮回的教义尚未流行于中土。[3]

第二，真死与假死的区别在《老子想尔注》中得到清楚的说明，其文如下：

> 道人行备，道神归之，避世托死过太阴中，复生去为不亡，故寿

---

① 《太平经合校》，页340。
② 同上书，页598。
③ 汤用彤：《读太平经》，页27－28；《佛教史》，上册，页107。

也。俗人无善功,死者属地官,便为亡矣。[①]

《想尔注》在另一处又云:

俗人不能积善行,死便真死。[②]

道人能假死而复生的观念,与《太平经》中所说的"重生者独得道人"的"尸解"完全吻合,看到这一点是有趣的。在这个问题上似乎有必要追述"尸解"说的起源与发展,"尸解"说在道教史上,特别是在后代占有重要地位。最早提到这一观念的可能是《史记》。司马迁有一次用"为方仙道,形解销化,依于鬼神之事"[③]来描述秦始皇时代来自燕的一些方士如宋毋忌。据公元2世纪服虔的注释,所谓"形解销化",其意不过是"尸解也"。[④] 若此,那么"尸解"作为成仙的一种有效方法必定自其肇端就为求仙术所支持。在《史记》中我们读到:

居久之,李少君病死。天子(即汉武帝)以为化去不死。[⑤]

马伯乐以李少君事作为"尸解"的例子大体正确,尽管它可能不一定是首例。[⑥]

不幸的是,文献不足使得任何考察"尸解"说起源的严肃尝试几乎无法进行。尽管如此,闻一多所做的一个聪明的猜测似乎为理解这个难题提供了一些线索。据他的研究,该观念或许源于古代羌人的火葬习俗,尸体在火葬中化为灰烬而消失。[⑦] 这解释了为什么在与求仙有关的著作中有许多火仙被记载下来。例如,上面提到的宋毋忌据说就是这样一个火仙。[⑧] 它也解释了为什么火解是尸解最为重要的途径之

① 饶宗颐:《老子想尔注》,页46。
② 同上书,页22。
③《史记》,卷二十八,页5b;Watson, *Records of the Grand Historian of China*, 2:25.
④《史记》,卷二十八,页5b引集解。
⑤《史记》,卷二十八,页11b;Watson,2:39.
⑥ Maspero, *Le Taoïsme*, pp. 218–219.
⑦ 见其《神仙考》,收入《神话与诗》,特别是页159–160。
⑧《史记》,卷二十八,页5b索隐引《白泽图》。

一。获得“尸解”的另一重要方法是“兵解”，据闻一多说，兵解亦出自羌人的习俗。如《后汉书》所载，羌人相信：

以战死为吉利，病终为不祥。[①]

所谓的“尸解”或可理解为灵魂自躯体的桎梏中解脱出来。因此，为了释放灵魂，以火或以武器毁灭躯体变得相当必须。这是成仙的另--途径。[②]

但是，“尸解”说多少与求仙的基本立场不合拍，求仙乃置其重心于躯体成仙。尸解为求仙所采用与坚持的，更多的是出于权宜而非必需。这可以从后代道教文献中尸解仙被分配至一个相对较低的地位看出来。据《仙经》：

下士先死后蜕谓之尸解仙。[③]

尽管如此，神仙道士发现该说不可缺少，因为它为他们提供了一个方便的退路。该说的用处清楚地体现在李少君死这件事上。如果像李少君这样一个保证他人不死的广为人知的仙人自己却死了，整个求仙活动将因此而无望地受到质疑。但是，这一危险在尸解或假死说的帮助下轻松化解。[④] 东汉时期该说似乎特别受到道教徒的欢迎。在不少事例中我们发现，弟子或追随者以尸解或假死来解释其师之死。例如，一位名为王和平的道教仙人常宣称他命中注定成仙。不幸的是，他因病而亡。尽管如此，他的一位名为夏荣的弟子告诉众人其师不过是尸解。[⑤]另一例子发生在东汉早期的某年。卷县（在河南省）一位名叫维汜的，将自己打扮成神并有弟子数百人。由于这一原因，他被处死。但是后来，其弟子借助于称其师未真死而是神化不死，成功地诱导百姓发动了

---

① 《后汉书》卷一百十七，页 1a。
② 闻一多：《神仙考》，页 160 - 161。
③ 引自《抱朴子内篇》，卷二，页 27。参村上嘉实《中国の仙人》，页 86 - 88。
④ 参《抱朴子内篇》，卷二，页 26 - 27。
⑤ 《后汉书》，卷一百十二下，页 19a。

一场反叛,朝廷经过一番苦战才得以平息。[①] 这一历史背景似乎极有助于我们理解,在《太平经》与《想尔注》之类道教经典中尸解或假死说为什么会受到如此重视。[②]

三、神灭的争论

汉代关于神灭的争论与另一争论,即葬俗紧密相联。一般而言,赞成厚葬者倾向于视神不灭且独立于形体,而另一方面,赞成薄葬者坚持彻底相反的观点,两者泾渭分明。为支持这种一般的区别,我们可以杨王孙裸葬的著名事例开始我们的讨论,对我而言,以此事作为此节主题的出发点似乎颇为切题。杨王孙是汉武帝时的黄老道徒,其财富价值千金。他病且将死时,示其诸子,称他宁愿裸葬以便可以回归生他的自然。但是,其子大惑,往见其父友人祁侯求助。随后祁侯致信王孙,信中曰:

> 窃闻王孙先令裸葬,令死者亡知则已,若其有知,是戮尸地下,将裸见先人,窃为王孙不取也。[③]

据此信可以断定,祁侯遵从的显然是死后有知的传统信仰,这种信仰为厚葬提供了理论论据。杨王孙的回信在中国思想史上具有重要意义,信中说:

> 盖闻古之圣王,缘人情不忍其亲,故为制礼,[④] 今则越之,吾是以裸葬,将以矫世也。夫厚葬诚亡益于死者,而俗人竞以相高,靡财

---

① 《后汉书》,卷五十四,页 4a - b。

② 尸解说在《太平经》中尤为突出,见《太平经合校》,页 553、569、665;也参见饶宗颐在《老子想尔注》页 79 的讨论。

③ 《汉书》,卷六十七,页 1a;英译见 de Groot, *The Religious System of China*, vol. 1, p. 307.

④ 文中有"盖闻古之圣王缘人情不忍其亲故为制礼",de Groot 误译为 the ancient sovereigns have made laws and rites, in order to check the indifference of human nature with regard to parents(前引书,p.308)。

单币,腐之地下。或乃今日入而明日发,此真与暴骸于中野何异!

且夫死者,终生之化,而物之归者也。归者得至,化者得变,是物各反其真也……夫饰外以华众,厚葬以鬲真,使归者不得至,化者不得变,是使物各失其所也。且吾闻之,精神者天之有也,形骸者地之有也。精神离形,各归其真,故谓之鬼,鬼之为言归也。其尸块然独处,岂有知哉?①

确实,这封长信包含了许多有趣之处需要进一步探讨。不过,下面我们只讨论与死亡问题直接有关的两个方面:一、第一段是对流行于两汉的厚葬风俗的抨击,这一风俗成为严重的社会问题并引发不同知识阶层的批评。二、信的第二部分提出了形神关系问题,此问题在涉及自然主义死亡观时已略有触及,但需要进一步澄清。

丧葬形式在先秦时期的思想史上已是一个并不新鲜的争论。儒家一般支持厚葬,而墨家倡导节葬。确实,孔子本人不赞同厚葬。在《论语》中我们找到如下故事:孔子最喜欢的弟子颜渊死,孔子只想薄葬。当他听说其弟子为颜渊安排厚葬后颇为不悦。②由此故事我们也知道,一般来说儒家确实倡导丧葬从丰,尽管不必定是奢侈的。如果我们信从孟子的话,丧葬作为一种制度的起源在于人不忍见其父母的尸体暴露于野外的虫兽前。③根据儒家说法,丧葬从丰将给予尸体更强的保护。但是在实践中,丧葬作为一种制度与其他制度一起在春秋战国时期以礼的名义被王侯贵族发展过了头。墨子正是将其攻击的矛头对准了这种奢侈的做法。墨子基于功利主义,在总体上认为厚葬对百姓与社会有害。公正地说,必须指出墨子也反对露父母之尸于野。他甚至认为对死者火葬也太过。他认为最好的办法是节葬,在厚葬与火葬或不葬之间取其中。他论证只有通过简化丧葬,我们才能同时兼顾生者

① 《汉书》,卷六十七,页 1a - b;de Groot 前引书,pp.308 - 309.

② James Legge, *Confucian Analects*, p.240.

③ James Legge, *The Works of Mencius*, pp.259 - 260.

与死者的利益。[1] 如此考虑，我们可以说，儒家与墨家在丧葬形式上的不同基本上是侧重点的不同：前者强调人们感情的重要性，而后者重在社会利益。[2] 在这一层面，死者是否有知的问题似乎无关大局。换言之，正如儒家不需要将其厚葬的理论置于灵魂不灭说之上，墨家尽管相信灵魂的存在，但也有理由倡导节葬。王充关于墨家一方面倡导节葬，另一方面相信灵魂不灭因而自相矛盾的著名批评，尽管相当一针见血，可能并不必要。[3]

下至秦与西汉时期，丧葬与其说是知识界争论的问题，不如说是个实际生活的问题。自秦始皇起，几乎所有皇帝都沉迷于厚葬。[4] 贵族与富人因而纷纷效仿。如果我们相信《盐铁论》的记载，早在公元前1世纪，由于无具体措施来控制儒家孝道，此风已发展到许多穷人鬻财葬父母的地步。[5] 如墨子曾论证的，帝国的经济实际上深受影响，因此对厚葬的批评再度风行。这些批评并不是先秦儒墨两家争论的简单复兴，注意到这一点是很有趣的。从以下事实也可以看出此点，即一些批评针对的不仅是儒家，而且极为矛盾的是也包括墨家。例如，在批评厚葬的奢靡之风时，《淮南子》同时抨击儒墨两家对丧葬与丧服的观念违反人的感情。[6]

关于丧葬形式的争论，也没有像我们马上要涉及的东汉时期的事例那样集中在神灭问题上。此时，奢靡的风气产生了一个相对新的恶

① 《墨子间诂》，第一册，卷六，特别是页113－114。

② 我明白后代儒家如荀子也根据"礼"来批评墨家的丧葬形式（见《荀子集解》，第三册，卷十九，页86－87），但是我们必须理解，根据孔子的解释，"礼"也是人情的外化或形式化。

③ 《论衡集解》，页464。现代学者对王充的这种批评感到很苦恼，并试图用各种办法从墨家立场去解决这一难题。见夏曾佑：《中国古代史》，重印本，1944年，页90－91；梁启超：《墨子学案》，商务印书馆，1921年，页155－157；方授楚：《墨学源流》，页105。

④ 参《金石录集释》，卷十五，页7a－b。

⑤ 《盐铁论》，卷六，页58－59。关于汉代厚葬与薄葬的许多资料收集在杨树达《汉代婚丧礼俗考》，上海，1933年，特别是页116－132。儒家孝道对此风发展的影响，可由多数汉代坟墓壁画中有孝子的著名故事这一事实得到很好的证明。见常任侠：《汉画艺术研究》，页3。

⑥ 《淮南子》，卷十一，页8b－9a。

果,即盗墓,这成了反对厚葬的一个主要论据。如我们刚刚见到的,杨王孙已经以此作为其裸葬的一个论点。不过,让我们再举两个例子。《吕氏春秋》提倡一种介于儒家与墨家之间的丧葬形式。据该书,厚葬当然诱使盗贼将尸体从墓中掘出。如它所论证的,将父母的尸体任由盗贼而非野兽摆布是同样愚蠢的。丧葬的目的是让尸体入土为安。但以财富随葬只是带给它麻烦,因而无法达到其初衷。[①] 刘向(前79—前8年)公元前16年的上书提供了另一例子。如这一上书指出的,战国以来所有厚葬的墓都未能逃脱盗贼的浩劫。厚葬的墓一完工就遭盗掘。上书中进而说,若死者有知,他们实际将会为盗劫所伤害;若无知,如此奢侈地陪葬没有多大用处。这一上书也对《吕氏春秋》中的薄葬说表示了敬意。[②] 盗墓一定是汉代一个十分严重的社会问题。王充的《论衡》使我们得知,饥荒年景里数以千计的盗贼靠盗墓为生。[③]

下及东汉时期,厚葬之风没有衰落的迹象,反而变本加厉。例如,在公元31年[④]、61年[⑤] 与107年[⑥],基于经济后果分别下诏严禁厚葬。从汉代墓葬的考古发掘可以得到这样的印象,东汉较之以前的时代厚葬之风更为发达。[⑦] 正是出于这种历史背景,东汉时期产生了一系列对此奢靡风气的批评以及节葬运动。

根据王符的估计,当时的贵族甚至毫不犹豫就役使数千人造一棺。这种奢靡的做法为全国各地的人所效法。他因而谴责道:

> 此之费功伤农,可为痛心。[⑧]

---

①《吕氏春秋集释》,卷十,页4b-13a。
②《全汉文》,卷三十六,页7b-9b。
③《论衡集解》,页434;Forke, part 1, p.219.
④《后汉书》,卷一下,页2a。
⑤ 同上书,卷二,页6b。
⑥ 同上书,卷五,页2a。
⑦ 例见常任侠前引书,页6;迅冰《四川汉代雕塑艺术》,北京,1959年,页17。
⑧《潜夫论》,卷三"浮侈",页79-80。也比较 de Groot, *The Religious System of China*, vol. 1, pp. 311-312.

他进而指出：

> 今京师贵戚，郡县豪家，生不极养，死乃崇丧。[1]

王充也批评时人愚蠢，以致：

> 畏死不惧义，重死不顾生，竭财以事神，空家以送终。[2]

公元2世纪末，崔寔提出如下的批评：

> 乃送终之家，亦大无法度。至用襦梓[3]黄肠，多藏宝货，飨牛作倡，高坟大寝，是可忍也，孰不可忍。而俗人多之，咸曰健子。天下跂慕，耻不相逮。念亲将终，无以奉遣，乃约其供养，豫修亡殁之备，老亲之饥寒，以事淫法之华称。竭家尽业，甘心而不恨，穷阨既迫，起为盗贼。[4]

这些批评已说得很清楚，无需评论。由这类批评我们知道，贫穷的百姓是厚葬之风的普遍受害者。因此有必要找出他们对此的态度。幸运的是，《太平经》保存了许多可以合理地用来说明社会下层百姓一般感受的表述。

首先，《太平经》倡导生活节俭且反对奢靡。人的基本需要，如食、色和衣物必须满足，否则人无法维持生活。但是超出这类最低必需品的任何朝向改善生活的进一步发展，都被批评是不必要的奢侈，会不可避免地导致社会动荡。[5] 在《想尔注》中也可看到类似的观点。《想尔注》特别将其批评矛头指向上层统治者奢华的生活方式。好鲜衣美食、广殿高阁并聚敛珍宝者，其所作所为实际上与"无为"的原则背道而驰。

---

① 《潜夫论》，卷三，页80。

② 《论衡集解》，页461。

③ 据 de Groot，它们是 Pine 和 Rottlera，前引书，页311。

④ 《全后汉文》，卷四十六，页5a－b，页724。极有讽刺意味的是，像崔寔这样强烈反对厚葬的人，被发现做出他自己所倾力抨击的同样愚蠢的事情。据《后汉书》本传（卷八十二，页9a），他卖掉所有的田地与房屋以葬其父，尽管其父遗愿要行薄葬。

⑤ 《太平经合校》，页44－45；参见杨宽：《论太平经》，页33。

这类人扰民多多，因此一定不能做天子。为与“道”和，最高统治者应带头过节俭的生活，并始终坚持俭朴。[①]

现在让我们转到厚葬。《太平经》中有整整一节专门批评这种做法。其批评与其说是基于经济考虑，不如说是基于对生命的一般强调，注意到此点是有趣的。它的核心想法是认为生比死更重要，依此逻辑，因而事死不得过生。[②] 这一论点使我们立刻想起第一章开始处引用的孔子的话。《太平经》也描述了厚葬的恶果：

> 上古之人理丧，但心至而已，送终不过生时，人心纯朴，少疾病。中古理渐失法度，流就浮华，竭资财为送终之具，而盛于祭祀，而鬼神益盛，民多疾疫，鬼物为祟，不可止。下古更炽……事鬼神而害生民，臣秉君权，女子专家，兵革暴起，奸邪成党，谄谀日兴，政令日废，君道不行。[③]

在我看来，这段似乎是东汉时期，特别是接近末期时局势的相当准确的描绘。

也是这一时期见证了觉醒的士人中薄葬运动的兴起。与历史上其他运动一样，无法找到这一特别运动开始的准确时间。不过，大约从公元2世纪中期起，薄葬作为一种习俗变得日益明显可见。一些例子使这一点更为清楚。166年马融死时，他令其家人为其薄葬。[④] 185年范冉给其子留遗令：

> 吾生于昏暗之世，值乎淫侈之俗，生不得匡世济时，死何忍自同于世！气绝便敛，敛以时服，衣足蔽形，棺足周身，敛毕便穿，穿毕便埋。[⑤]

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》，页17。
② 《太平经合校》，页48－53。
③ 《太平经合校》，页52－53。
④ 《后汉书》，卷九十上，页7a。
⑤ 同上书，卷一百十一，页9b。

192 年卢植命其子将他埋于土穴中不设棺椁，除随身衣服外不置器物而薄葬。[①] 类似的例子见于记载，[②] 但在此一一列举完全是浪费篇幅。

不言而喻，经济上的考虑一定在薄葬运动中发挥了非常重要的作用。但是在同样的运动中也可分辨出观念因素的作用，即变化中的死亡观，[③] 由此关于丧葬的争论融入到神灭的争论中。

如已经指出的，提倡薄葬的一般倾向于拒绝魂不灭的说法。为说明这一点，我们可以引述王充的论述：

> 今著《论死》及《死伪》之篇，明人死无知，不能为鬼，冀观览者将一晓解约葬，更为节俭。[④]

似乎显而易见，对于王充，丧葬形式的问题与神灭的问题是不可分的。[⑤] 我们可以沿这一点更进一步。因为厚葬是当时的普遍做法，坚持者完全没有必要写任何东西来为其立场辩护。因此关于所有行厚葬者是否实际上相信神的存在，我们得不到正面的证据。[⑥] 不过，考虑到上节关于死后生活的流行信仰所讨论的内容，可以确信他们一般如此。下面是 181 年张奂给其子的遗嘱，为此问题提供了一些线索：

> 通塞命也，始终常也。但地底冥冥，长无晓期，而复缠以纩绵，牢以钉密，为不喜耳。幸有前窀，朝殒夕下，措尸灵床，幅巾而已。奢非晋文，俭非王孙。[⑦]

对于丧葬形式，张奂宁愿采取一种不奢不俭的折衷方式，注意到这点是

---

① 《后汉书》，卷九十四，页 7a。

② 例见上引书，卷七十五，页 4a；卷八十二，页 7a；卷九十四，页 8b - 9a；卷九十八，页 3b - 4a；卷一百十四，页 5b。

③ 这一点在贺昌群《魏晋清谈思想初论》页 19 - 20 有所论及。

④ 《论衡集解》，页 578；Forke，part 1，p.90.

⑤ 参见侯外庐等《中国思想通史》，第二卷，页 859。

⑥ 应当指出的是，《后汉书》很好地保存了相当多的关于裸葬与神灭的材料这一事实，可以依据该书作者范晔的思想信仰背景加以更充分的理解。据本传，范晔强烈反对神不灭论，有一次他甚至深思熟虑要撰写《无鬼论》。见《宋书》，同文书局本，卷六十九，页 15b。

⑦ 《后汉书》，卷九十五，页 6a。

有趣的。这里薄葬运动的影响已经显现。在我看来,对待丧葬问题的这样一种举棋不定的态度,相当程度上似乎是他相当模糊的死亡观的结果。这点不难从以下事实看出来,他一方面视死为生命的自然结局(始终常也),如我们已经看到的,这是当时自然主义死亡观的基本部分,而另一方面当他以长无晓期与冥冥描述地下世界时,其说似乎与《太平经》中所描绘的阴间区别不大,他又没有完全摆脱流行的死后生活信仰。这样一种摇摆不定的态度绝不是张奂所独有的,它也为当时其他士人所分享。再举一例。任末在奔师丧的路上(确切时间不详)病笃,临终前他对陪伴他的侄儿说:

> 必致我尸于师门,使死而有知,魂灵不惭;如其无知,得土而已。[1]

另一方面,行薄葬者相当坚定不移地拒绝神不灭或死后有知的说法。下面两个例子将足以说明问题。公元2世纪中叶,崔寔之父崔瑗就丧葬嘱其子:

> 夫人禀天地之气以生,及其终也,归精于天,还骨于地。何地不可臧形骸,勿归乡里。其赗赠之物,羊豕之奠,一不得受。[2]

这段叙述对于薄葬运动的思想背景没有留下任何可怀疑的余地。崔瑗决定将其形骸以这样一种不合礼仪的方式加以处理,本质上是基于自然主义死亡观的坚实立场,这是两百多年前由杨王孙开创的传统。

赵咨(卒于灵帝时期,168—188年)的例子甚至更有说服力。当赵咨在都城(洛阳)临终时,他为丧葬预做准备。买了小素棺,并聚二十石干土。随后他告诉属下,亡后他应穿自己的故巾单衣,先置土于棺,然后将尸体放在上面。[3] 他相信这样做尸体会速朽,将能使他早归后土。

① 《后汉书》,卷一百零九下,页2a。
② 同上书,卷八十二,页7a。
③ 据《后汉书》,卷六十九,页9a引谢承的《后汉书》。

为了防止后人改变葬法,他给家人一封很长的遗书,其中不仅明确表达了他自己对死亡的看法,而且也提供了从远古至当时的厚葬发展的总体情况。不过,下面我们只引一段与神灭问题直接有关的内容:

> 夫含气之伦,有生必终,盖天地之常期,自然之至数。是以通人达士,鉴兹性命,以存亡为晦明,死生为朝夕,故其生也不为娱,亡也不知戚。夫亡者,元气去体,贞魂游散,反素复始,归于无端。既已消仆,还合粪土。土为弃物,岂有性情。①

与其他薄葬的例子相比,赵咨言行高度一致以及对死亡的彻底的唯物主义解释,是他尤为突出之处。例如,崔瑗因为没有像赵咨那样为执行其计划作必要的准备,他的愿望最终没有成真。② 杨王孙的例子,人们亦或许怀疑他坚持裸葬是否是因为他视形体为精神解脱障碍的道教信仰。③ 如此考虑,似乎赵咨的事例对于中国东汉社会与思想史的重要意义几乎不能被估计过高。

不过,在进入本章结论之前,关于神灭问题还有另一方面留待讨论,那就是神或魂与形体的关系。至今在我们的讨论中我们看到了人分为形体与精神的两分法,据说两者皆源于气。然而它们如何相互联系,对我们而言依然是混沌一片。在中国思想史上直到佛教完全传入中国,特别是6世纪初范缜著名的《神灭论》发表,④这一问题才变得比较重要,一般说来,这样讲是正确的。尽管如此,更多晚近的研究表明,甚至在佛教到来以前,关于神灭的争论已经在进行中了。⑤

荀子可能是最早明确提出"形具而神生"的中国哲学家。⑥ 这一提

---

①《后汉书》,卷六十九,页8a。

② 见本书页95注1。

③ 这一解释实际上由闻一多提出。见其《神话与诗》中的《道教的精神》,页149-150。

④ 范缜的文章见《弘明集》,卷九,页4b-13b(在萧琛《难神灭论》后)。综合性的研究见侯外庐等《中国思想通史》,第二卷,第十九章;Walter Liebenthal,"The Immortality of the Soul in Chinese Thought," *Monumenta Nipponica*, Vol.8, Tokyo, pp.327-396.

⑤ 侯外庐等前引书,第18章,特别是页849-867;钱穆:《鬼神考》,特别是页1-21。

⑥《荀子集解》,第十一篇"天论",卷三,页54。

法似乎意味着后者的存在依赖于前者的存在。降至汉代，形神问题再次为司马迁的父亲司马谈以一种与荀子相当不同的方式提起：

> 凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死……由是观之，神者生之本也，形者生之具也。①

此段没有详述神通过什么方式与形相联。尽管如此，其重点是置于神上已经昭然若揭。

汉代关于此主题最重要的单篇论著，或许是桓谭《新论》中的《形神篇》。② 其中一段讲：

> 精神居形体，犹火之然烛矣，如善扶持随火而侧之，可毋灭而竟烛。烛无，火亦不能独行于虚空，又不能后然其灺。灺犹人之耆老，齿堕发白，肌肉枯腊，而精神弗为之能润泽。内外周遍，则气索而死，如火烛之俱尽矣。③

与司马谈不同，桓谭立场鲜明，认为只要形体存在精神就延续。精神依存于形体，不是形体依存于精神。因而他不仅重拾荀子留下的思路，而且向前推进了几步。不过，此文最大的意义在于以烛火的类比来讨论形神问题，六朝时期神灭的争论中更大范围地使用这一类比，这里的使

---

①《史记》，卷一百三十，页3b；《汉书》，卷六十二，页3a。

② 在前文中（见第39页注2）我们阐明了桓谭反对形体不死成仙说的立场。由此可以稳妥地认定"形神篇"（《弘明集》，卷五，页7a－9b；《全后汉文》，卷十四，页6b－8a，页544－545）出自桓谭。因为该文与根据他的其他作品而判断的思想非常吻合。在此应略加评论的是，关于该文作者的全部争论出自一小小的印刷错误。该文最初是桓谭《新论》的一部分，可能因为其中的讨论与当时僧俗思想家关于神灭的争论有关，它首先被（刘）宋（420—479年）陆澄选编入名为《法论》的佛教论集，后来在梁朝（502—556年）再次被收入《弘明集》。当明代（1368—1644年）吴康虞重印《弘明集》时，作者的时代由汉误改为晋。不幸的是，晋代（265—419年）有一位叫华谭的学者也撰有一《新论》，与桓谭的著作同名。因此，一些现代学者倾向于认为桓谭必是华谭之误（例见关锋《新论形神作者存疑》，附在其《王充哲学思想研究》后，上海，1957年，页139－144）。不过，最近其他学者已经能够找到更多的证据证明错字是"晋"而非"桓"。因此该文作者应是"汉桓谭"而非"晋华谭"（见《中国哲学史资料选辑》，"两汉之部"，页210－211）。

③《弘明集》，卷五，页7b；参考了《中国哲学史资料选辑》（页212）的白话翻译。

用比它们要早。5世纪的陆澄事实上表示了他对桓谭钦佩一类的话。[①]

王充在《论衡》中也讨论了形神问题，其中桓谭的影响清楚可见。[②]例如，王充也认为精神依赖形体，他说：

> 形须气而成，气须形而知。天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精？[③]

王充甚至借用了他的火烛的比喻：

> 人之死犹火之灭也。火灭而烛不照，人死而知不惠，二者宜同一实。论者犹谓死者有知，惑也。人病且死，与火之且灭何以异？火灭光消而烛在，人死精亡而形存。谓人死有知，是谓火灭复有光也。[④]

因此我们发现，甚至在汉代，神灭的争论已经在缓慢平稳地前进。这种形势也在一定程度上反映到《太平经》所见的民间思想上。《太平经》至少包含了关于形神问题的三种不同说法。一处云：

> 故人有气则有神……气亡则神去。[⑤]

另一处它更加明确地指出：

> 神精有气，如鱼有水，气绝神精散，水绝鱼亡。[⑥]

这无疑是沿着桓谭与王充的思路对物质与精神[⑦] 关系的唯物主义的

---

① 在他的《法论目录序》中，《中国哲学史资料选辑》页120所引。

② 应该注意的是，王充非常仰慕桓谭，并多次提到桓谭的名字及其《新论》。例见 Forke, part 1, pp. 81,84,87,361,467,468.

③《论衡集解》，页417；Forke, part 1, p.195.

④《论衡集解》，页418；Forke, part 1, p.196.火的比喻可追溯到《庄子》(2:4a)，其云："指穷于为薪，火传也，不知其尽也。"参 Legge, *The Writings of Kwang-Zze*, part 1, p.202.后来佛教用"薪"、"火"分别指代"形体"与"精神"(见 Legge 的同页注 2)。但是这并非庄子的原意(见钱穆《庄子纂笺》，页26)。

⑤《太平经合校》，页96。

⑥ 同上书，页727。

⑦ 参见王明《太平经合校》，前言，页4。

解释。水鱼之喻也使我们想起火烛的类比。但是《太平经》中也保留了一种相反的观点。例如它说：

> 形者乃主死，精神者乃主生……无精神则死，有精神则生。[1]

显而易见，这里精神的重要性被远置于形体之上。它给我们这样的印象，即人生只依靠精神而形体甚至对人的存在有害。可是在别处又出现一种调和的观点，其云：

> 故人有气则有神，有神则有气，神去则气绝，气亡则神去，故无神亦死，无气亦死。[2]

这里物质（形）与精神简单地被认为对于人的存在同等重要。谁轻谁重的问题因而被小心地回避了。

对《太平经》中上述冲突的各种观点不加调和是可能的甚至是必要的，因为它们或许准确地反映了已经卷入东汉时期中国关于神灭争论的三种论点的主线。

① 参见王明：《太平经合校》，前言，页716。

② 同上书，页96。

参考书目

1. 中日文资料

张心澂:《伪书通考》,全二册,长沙,1939 年。

《战国策》,万有文库本。

张　华:《博物志》,汉魏丛书本。

常任侠:《汉画艺术研究》,上海,1955 年。

章炳麟:《检论》,章氏丛书本。

赵　翼:《陔馀丛考》,商务印书馆,1957 年。

赵善贻:《韩诗外传补正》,长沙,1938 年。

陈　立:《白虎通疏证》,淮南书局本,1875 年。

陈　槃:《战国秦汉间方士考论》,《史语所集刊》,第 17 本,1948 年。

陈世骧:《想尔老子道经敦煌残卷论证》,《清华学报》,新 1 卷,第 2 期,1957 年 4 月。

陈寅恪:《天师道与滨海地域之关系》,《史语所集刊》,第 3 本,第 4 分,1934 年。

陈寅恪:《陶渊明之思想与清谈之关系》,1945 年。

陈寅恪:《崔浩与寇谦之》,《岭南学报》,卷十一,第 1 期,1950 年。

郑　文:《王充哲学初探》,人民出版社,1958 年。

钱　穆:《中国思想史中之鬼神观》,《新亚学报》,第 1 期,1955 年 8 月。

钱　穆:《两汉经学今古文平议》,香港,1958年。
钱　穆:《庄子纂笺》,香港,第三版,1957年。
钱　穆:《国史大纲》,上海,1947年。
钱　穆:《庄老通辨》,香港,1957年。
钱　穆:《先秦诸子系年》,修订版,香港,1956年。
钱　穆:《读文选》,《新亚学报》,第3卷,第2期,1958年8月。
《晋书》,同文书局本。
朱　熹:《近思录》,丛书集成初编本。
《中国哲学史资料选辑》(两汉之部),北京,1960年。
钟　嵘:《诗品》,《万有文库》本。
范　晔:《后汉书》,商务印书馆,1927年。
方授楚:《墨学源流》,长沙,1937年。
方东树:《汉学商兑》,槐庐丛书本。
傅勤家:《中国道教史》,1937年。
冯友兰:《中国哲学史》,上海,1934年。
《韩诗外传》,鄂官书处本,1912年。
贺昌群:《黄巾贼与太平道》,《文史杂志》,第2卷,第3期(1942年3月15日)。
贺昌群:《魏晋清谈思想初论》,上海,1947年。
贺昌群:《论黄巾起义的口号》,《历史研究》,1956年第6期。
侯外庐:《汉代白虎观宗教会议与神学法典白虎通义》,《历史研究》,1956年第5期。
侯外庐等:《中国思想通史》,第2卷,1950年。
夏曾佑:《中国古代史》,重印本,长沙,1944年。
徐中舒:《陈侯四器考释》,《史语所集刊》,第3本,第4分,1934年。
徐中舒:《金文嘏辞释例》,《史语所集刊》,第6本,第1分,1936年。
许地山:《道教史》,上海,1934年。
许地山:《道家思想与道教》,《燕京学报》,第二期,1927年12月。

许维遹:《吕氏春秋集释》,全二册,文学古籍刊行社本,1955年。
迅 冰:《四川汉代雕塑艺术》,北京,1959年。
胡 适:《述陆贾的思想》,《张菊生先生七十生日纪念文集》,1937年1月。
胡 适:《说儒》,《胡适论学近著》,上海,1935年。
《淮南子》,浙江书局本,1876年。
桓 宽:《盐铁论》,国学基本丛书简编本。
黄 晖:《论衡校释》,全四册,长沙,1938年。
洪亮吉:《春秋左传诂》,万有文库本。
惠 栋:《后汉书补注》,丛书集成本。
饶宗颐:《六朝写本张道陵著老子想尔注校笺》,香港,1956年。
容肇祖:《魏晋的自然主义》,上海,1935年。
戎 笙:《试论〈太平经〉》,《历史研究》,1959年第11期。
干 宝:《搜神记》,商务印书馆,1928年。
葛 洪:《神仙传》,汉魏丛书本。
葛 洪:《抱朴子》,万有文库本。
顾颉刚:《秦汉的方士与儒生》,群联本,1954年。
顾炎武:《天下郡国利病书》,四部丛刊本。
顾炎武:《日知录集释》(黄汝成),1869年。
关 锋:《王充哲学思想研究》,上海,1957年。
《管子》,国学基本丛书简编本。
《广弘明集》,四部丛刊本。
郭象(注):《庄子》,四部丛刊本。
郭沫若:《十批判书》,修订本,上海,1950年。
郭沫若:《金文丛考》,修订本,人民出版社,北京,1954年。
郭沫若:《两周金文辞大系图录考释》,科学出版社,1958年。
《国语》,万有文库本。
《老子》,四部备要本。

《礼记注疏》，十三经注疏本，1739 年。
李春圃:《论黄巾起义的目的》，《吉林大学人文科学学报》，1959 年第 2 期。
李光璧:《汉代太平道与黄巾大起义》，《中国农民起义论集》，北京，1954 年。
李延寿:《南史》，同文书局本。
梁启超:《墨子学案》，商务印书馆，1921 年。
梁启超:《阴阳五行说之来历》，《古史辨》，1935 年。
林树中:《望都汉墓壁画年代》，《考古通讯》，1958 年第 4 期。
刘志远:《四川汉代画像砖艺术》，北京，1958 年。
刘　熙:《释名》，四部丛刊本。
刘盼遂:《论衡集解》，古籍出版社，北京，1957 年。
《洛阳烧沟汉墓》，科学出版社，1959 年。
陆　贾:《新语》，四部丛刊本。
鲁　迅:《魏晋风度及文人与药及酒之关系》，《鲁迅全集》，第三卷，上海，1948 年。
鲁迅(编):《嵇康集》，1937 年。
吕思勉:《先秦史》，上海，1941 年。
吕思勉:《秦汉史》，二册，1947 年。
《孟子》(赵岐注)，四部丛刊初编缩本，商务印书馆。
班　固:《汉书》，商务印书馆，1927 年。
《三国志》，同文书局本。
《山海经》，四部丛刊本。
沈兼士:《鬼字原始意义之试探》，《国学季刊》，第 3 期，1935 年。
《史记》，中华图书馆本。
孙诒让:《墨子间诂》，万有文库本。
孙人和:《论衡举正》，1911 年。
孙冯翼:《桓子新论》，四部备要本。

孙祚民:《中国农民战争和宗教的关系》,《历史研究》,1956 年第 5 期。
宋佩韦:《东汉之宗教》,商务印书馆。
《宋书》,同文书局本。
戴　震:《屈原赋注》,国学基本丛书本。
汤用彤:《汉魏南北朝佛教史》,全二册,重印本,中华书局,1955 年。
汤用彤:《读太平经书所见》,《国学季刊》,第 5 卷,第 1 期,1935 年。
邓之诚:《东京梦华录注》,北京,1959 年。
田昌五:《王充及其论衡》,北京,1958 年。
丁福保:《全汉三国晋南北朝诗》,中华书局,北京,1959 年。
丁　山:《由陈侯因资𬭚铭黄帝论五帝》,《史语所集刊》,第 3 本,第 4 分,1933 年。
段玉裁:《说文解字注》,经韵楼本。
董仲舒:《春秋繁露》,万有文库本。
王仲殊:《汉代物质文化略说》,《考古通讯》,1956 年第 1 期。
王　符:《潜夫论》,国学基本丛书本。
王先谦:《庄子集解》,中华书局本。
王先谦:《荀子集解》,万有文库本。
王先慎:《韩非子集解》,万有文库本。
王　明:《论太平经钞甲部之伪》,《史语所集刊》,第 18 本,1948 年。
王　明:《汉代哲学思想中关于原始物质的理论》,《哲学研究》,1957 年第 6 期。
王　明:《太平经合校》,中华书局,北京,1960 年。
《望都二号汉墓》,文物出版社,1959 年。
王　瑶:《中古文人生活》,上海,1951 年。
闻一多:《神话与诗》,古籍出版社,1956 年。
吴仁杰:《两汉刊误补遗》,知不足斋本。
吴则虞:《扬雄思想平议》,《哲学研究》,1957 年第 6 期。
杨莲生(联陞):《汉末黄巾之乱的一个新考察》,《大公报·史地周刊》,第

103 期,天津,1936 年 9 月 18 日。
杨莲生(联陞):《老君音诵诫经校释》,《史语所集刊》,第 28 本,1956 年 12 月。
杨伯峻:《列子集释》,上海,1958 年。
杨树达:《汉代婚丧礼俗考》,上海,1933 年。
严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文》,影印广雅书局本,北京,1958 年。
应　劭:《风俗通义》,四部丛刊本。
余嘉锡:《寒食散考》,《辅仁学志》,第 7 卷,第 1-2 期。
余　逊:《早期道教之政治信念》,《辅仁学志》,第 11 卷,第 1-2 期。
俞平伯:《古诗明月皎夜光辨》,《清华学报》,第 4 卷,第 3 期,1936 年 7 月。
余英时:《汉晋之际士之新自觉与新思潮》,《新亚学报》,第 4 卷,第 1 期,1959 年 8 月。
袁　宏:《后汉纪》,万有文库本。
秋月观瑛:《黄老观念の系谱》,《东方学》,第 10 期,1955 年 4 月。
秋月观瑛:《黄巾の乱の宗教性》,《东洋史研究》,第 15 卷,第 1 期,1956 年 7 月。
福井康顺:《道教の基础的研究》,东京,1952 年。
福永光司:《封禅说の形成》,《东方宗教》,第 1 卷,第 6 期,1954 年 11 月。
原田正己:《论衡の一考察》,《东洋思想研究》第 5 期,1954 年。
池田末利:《魂魄考》,《东方宗教》,第 3 卷,1953 年 7 月。
今鹰真:《史记にあらわれた司马迁の因果报应の思想と运命观》,《中国文学报》,第 8 卷,1958 年 4 月。
出石诚彦:《鬼神考》,《东洋学报》,第 2 期,1935 年 2 月。
金谷治:《汉初の道家思潮》,《东北大学文学部研究年报》,第 9 期,1958 年。
窪德忠:《庚申信仰》,东京,1956 年。
窪德忠:《庚申信仰の研究》,东京,1961 年。
栗原朋信:《秦汉史の研究》,1960 年。

黑田源次:《气》,《东方宗教》第4-5期,1954年1月;第7期,2月。
楠山春树:《边韶の老子铭》,《东方宗教》,第11期,1956年10月。
宫川尚志:《道教の概念》,《东方宗教》,第16期,1960年11月。
森三树三郎:《庄子にすける性の思想》,《东方学》,第18期,1959年6月。
森三树三郎:《秦汉に於ける祭祀の统一》,《东方学报》,京都,第一部分,第2期,1940年4月。
村上嘉实:《中国の仙人》,京都,1956年。
大渊忍尔:《太平经の来历について》,《东洋学报》,第27卷,第2期,1940年2月。
大渊忍尔:《太平经の思想について》,《东洋学报》,第28卷,第4期,1941年12月。
大渊忍尔:《初期の仙说について》,《东方宗教》,第1卷,第2期,1952年9月。
小柳司气太:《老庄の思想と道教》,东京,1935年。
小柳司气太:《东洋思想の研究》,东京,1934年。
酒井忠夫:《方术と道术》,《东洋史论集》,东京,1953年。
酒井忠夫:《太山信仰の研究》,《史潮》,第7卷,第2期,1937年6月。
雫石鑛吉:《儒教の死生观と统一の意识》,《东京支那学报》,第7期,1961年6月。
武内义雄:《神仙说》,《岩波讲座》,1935年。
津田左右吉:《道家の思想と其の展开》,东京,1939年。
津田左右吉:《神仙思想に関する二三の考察》,《满鲜地理历史研究报告》,1924年8月。
内田智雄:《道教史》,收入《支那宗教史》,《支那地理历史大系》,第11卷,东京,1942年。
内山俊彦:《汉代の应报思想》,《东京支那学报》第6期,1960年6月。
吉川幸次郎:《推移の悲哀》,《中国文学报》,第10卷,1959年4月;第12卷,1960年4月;第14卷,1961年4月。

吉冈义丰:《敦煌本太平经について》,《东洋文化研究所纪要》,第 22 册,1961 年 1 月。

2. 西文著作

Baumer, I. Prunklin, "Intellectual History and its Problems", *The Journal of Modern History*, Vol. XXI, No. 3, September, 1949.

Bendict, Ruth, *Patterns of Culture*. Mector Books edition, 1949.

Bodman, Nicholas Cleaveland, *A Linguistic Study of the Shih Ming*, *Initials and Consonant Clusters*, Harvard, 1954.

Brinton, Crane, *Ideas and Men*, New York, 1950.

Chavinnes, E., *Les Meomoires Historiques de So-ma Ts' ien*, 1895 – 1905.

Chavinnes, E., *Le T' ai Chan*, Paris, 1940.

Creel, H. G., *The Birth of China*, New York, 1937.

Creel, H. G., "What is Taoism", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 76, July – September, 1956.

de Bary, Wm. Theodore, et al. *Sources of Chinese Tradition*, New York, 1960.

de Groot, J. J. N., *The Religious System of China*, Leyden, 1892.

de Groot, J. J. N., *Religion in China*, *Universism*: *A Key to the Study of Taoism and Confucianism*, New York ,1912.

Dill, Samuel, *Roman Society from Nero to Marous Aurelius*, Maridian Books edition, 1956.

Duyvendak, J. J. L., *Tao To Ching*, *The Book of the Way and Its Virtues*, London, 1954.

Forke, A., *Lun Heng*, 2 Vols., Leipaig, London & Shanghai, 1907.

Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy* (tr. by Derk Bodde), 2 Vols., Princeton, 1952.

Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, 1960.

Fung Yu-lan (tr.), *Chuang Tzu*, Shanghai, 1952.

Gale, Eason N., *Discourses on Salt and Iron, a Debate on State Control of Commerce and Industry in Ancient China*, Leiden, 1931.

Hightower, James R., "Ch'u Yuan Studies" in *Silver Jubiles Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo*, Kyoto University, Kyoto, 1954.

Hightower, James R., *Han Shih Wai Chuan: Han Ying's Illustrations of the Didatic Application of "The Classic of Songs"*, Harvard, 1952.

Holzman, Donald, *La Vie et la Penses de Hi K'ang*, Leiden, 1957.

Hughes, H. Stuart, *Consciousness and Society*, New York, 1958.

Huzinga, J., *The Waning of the Middle Ages*, New York, 1954.

Legge, James, *The Texts of Taoism*, London, 1891.

Legge, James, *The Ch'un Te'ew with the Tso Chuen*, *Chinese Classics*, reprint 1939. Hong Kong.

Legge, James, tr. *The Yi King*, Oxford, 1882.

Levy, Howard S., "Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of Han", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 76, No.4, December, 15, 1956.

Liebenthal, Walter, "The Immortality of the Soul in Chinese Thought", *Monumenta Nipponica*, Vol. 8, Tokyo, 1952.

Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being*, Cambridge, 1936.

Lovejoy, Arthur O., *Essays in the History of Ideas*, New York, 1955.

Maspero, Henri, *Le Taoisme*, *Melanges Posthumes sur les Religious et l'histoire de la China*, Paris, 1950.

Michaud, Paul, "The Yellow Turban", *Monumenta Serica*, Vol. 27, 1958.

Morgan, E., *Tao, the Great Luminant*, New York, 1934.

Needham, Joseph, *Sciences and Civilization in China*, Cambridge, Vol. 2, 1956.

Rostovtzev, M. I., *Inlaid Bronzes of the Han Dynasty in the Collection of C. T. Loo*. Vanoest, Paris and Brussels, 1927.

Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London, 1946.

Schwartz, Benjamin, "The Intellectual History of China: Preliminary Reflection", in J.K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions*, Chicago, 1957.

Swann, Nanoy Lee., *Food and Money in Ancient China*, Princeton, 1950.

Tjan Tjoe Som (tr.), *Po Hu T'ung*, *The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, 2 Vols., Leiden, 1949,1952.

Underhill, Evelyn, *Mysticism*, Meridian Books ed., 1955.

Waley, Arthur, *170 Chinese Poems*, New York, 1919.

Waley, Arthur, *The Way and Its Power*, *A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, Evergreen Book edition.

Watson, Burton, *Records of the Great Historian of China*, *Ssu-ma Ch'ien*, 2 Vols., Columbia, 1961.

Welch, Holmes H., "Syncretism in the Early Taoist Movement", *Paper on China*, Vol. 10, Cambridge, October, 1956.

Yang, Lien-sheng, "The Concept of 'Pao' as a Basis for Social Relations in China", in *Chinese Thought and Institutions*.

Zurcher, E., *The Buddhist Conquest of China*. 2 Vols., Leiden, 1959.

Zurcher, E., *Parting of the Way*, Boston, 1957.

（除了第一章及附录外，其余部分据 *Views of Life and Death in Later Han China*, Doctoral Dissertation, Harvard University, 1962 译出。）

（侯旭东译）

Ⅱ. 早期中国来世观念的新证据

——评鲁惟一的《通往仙境之路：中国人对长生的追求》(1981年)



1972—1974 年，湖南长沙马王堆三个汉墓的巨大发现，确实是汉代研究史上的一个不同凡响的重大事件。三个坟墓中，一号墓和三号墓引起了世界范围内的特别关注。三号墓因其保留了大量帛画而出名，长期以来这些帛画中有一些被猜测为已亡佚。一号墓刚发掘出来时，就成为头条消息，最初因为它完好地保存了墓主軑侯夫人的遗体，她可能死于公元前 168 年左右。然而，当 1973 年全部考古报告发表时，却转为报道墓内异常丰富的各类物品，包括纺织品、漆器、乐器、陶器、竹简和食物残留物。但是这个墓里最有意义的发现是一幅被推测为用于死者丧葬队伍的彩绘丝绸旗幡。因为这幅画大量揭示了早期中国的神话、艺术、宗教和礼仪，所以中国、日本和西方这几门学科的专家对它进行了广泛的研究。也就是这幅画构成了鲁惟一《通往仙境之路：中国人对长生的追求》[①]的核心。

在《通往仙境之路》里，鲁惟一审视了三个相关的主题：马王堆帛画中展示的天堂观念；称作透光鉴中反映出的汉代宇宙观，透光鉴约在公元前 50 年至公元 100 年或 150 年间尤为流行；以及西汉后期西王母崇拜的产生。在这三个独立的主题中贯穿着一条共同的线索，即"汉代人有关死亡和来世的基本信仰"(《序言》)。也正是这个统一的主题，使得对《通往仙境之路》的阅读成为一种极具思想兴奋的活动。

正如他所有的学术著作一样，鲁惟一博士对于书中三个主题的处理都是审慎、详尽和专业的。他经常明智地使用每一点他所掌握的文字和历史证据，以使其他一些沉默的考古材料开口说话。作者偶尔将一种比较的观点带入研究中，这也是值得称赞的。例如在第五章里，其他神话中的鸟和野兔的符号与中国的材料加以比较，其结果既富成效，又具启发性。

在我看来，马王堆帛画以及其他相关随葬品的发掘，对于研究中国

---

① Michael Loewe, *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*, London: George Allen & Unwin, 1979.

古代的宗教思想具有革命性的重要意义。我们第一次拥有准确和直接的证据来充分生动地验证佛教传入以前古代中国固有的有关死亡和来世的想象。占统治地位的认为佛教传入以前中国没有来世观念的现代理论因此被证明是靠不住的。例如,已故胡适博士就认为是佛教为中国带来了数十重天和许多地狱的观念。①最近,李约瑟博士也表达了同样的见解。②在他看来,中国古代思想中没有天堂和地狱;只有在佛教传入中国后,情况才改变。说中国固有的天堂或地狱观念不同于佛教的是一回事,认为中国人精神中的天堂或地狱观念完全是外来的则是另一回事。现在,幸好有了马王堆的发现,这一问题得以基本解决。

鲁惟一同意多数学者的看法,帛画描绘着軑侯夫人的灵魂往天堂朝圣。根据马王堆三号墓出土的类似画面,这一看法被得以有力证实。相当有意思的是,三号墓也为我们提供了汉代有关冥府信仰的一个重要证据。那里有一份告地策,是以軑侯"家丞"的名义写给冥府中的主臧郎中的。其云:

> 十二年二月乙巳朔戊辰。家丞奋移主臧(藏)郎中。移臧物一编。书到先选(撰)具奏主臧君。③

显然,家丞奋正向冥府掌事者通报新死者的到来。最近的考古表明,由冥府接管离开躯体的灵魂的信仰,在公元前2世纪的中国广为流传。1975年,在湖北江陵凤凰山十号和一六八号汉墓里,发现了两个相似的证据。一六八号墓里的文书落款时间是公元前167年5月13日,由江陵丞写给地下丞。与马王堆的情况一样,汉江陵丞也通知与他身份

① Hu Shih, "The Indianization of China: A Case Study in Cultural Borrowing," In *Independence, Convergence and Borrowing in Institutions, Thought, and Art*, Cambridge: Harvard University Press (Harvard Tercentary Publication), 1937, pp. 224 - 225.

② Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1974, p. 98.

③ 湖南省博物馆和中国科学院考古所:《长沙马王堆二、三号汉墓发掘简报》,《文物》,1974年,第7期,页43。

相等的“地下丞”,要求他将此案上奏主臧君。时间是公元前153年的十号墓文书稍有不同,它由死者张偃直接呈递“地下主”。[①] 毫无疑问,这个“地下主”或“主臧君”是东汉著名的泰山府君的前辈,后者最终转化成佛教地狱里十个阎罗或判官中的一个。

然而,由此产生了一个有趣的问题:为什么,尤其是马王堆三号墓所展示的那样,古代中国人同时安排灵魂上天和入地?答案最好从中国的灵魂二元论中找到。鲁惟一讲得很对,汉代人将每个人的灵魂区分为“魂”和“魄”。“魂”具有“阳”(雄性和主动)的特征,“魄”具有“阴”(雌性和被动)的特征。而且,魂和魄又被认为在死时分离,前者升天,后者入地(参见其书,页9-10)。应当指出的是,这个观念在《礼记》中有极清楚的阐释:“魂气归于天,形魄归于地,故祭求诸阴阳之义也。”[②] 尽管这一阐释是汉代的,但观念本身可以追溯到公元前515年吴公子季札的一段论述。[③]

魂和魄的发展在汉以前有一个漫长而复杂的过程,这里不可能细述,略说一二便够了。魄最初曾被古人单独用来指灵魂。从语源上看,魄指白色的,白色的光,或亮光,以及新月逐渐增加的光亮。在《书经》和许多金文里,我们经常遇到“既生霸”(“霸”是“魄”的异体)和“既死霸”的表述,意思是“新月诞生之后”和“新月死亡之后”。胡适的观察是对的,“古人似乎把月亮的变化阶段当作它的魄(即“白光”或灵魂)的周期性的出现和消亡”。[④]另一方面,文献似乎表明在公元前6世纪中期,魂的观念开始流行,并最终取代魄,成为灵魂中更重要和活跃的部分。

这种将灵魂和新月渐长的光亮结合起来的古老联想,对于我们理解《通往仙境之路》所讨论到的一些有关第七日的神话非常重要。事实

① 一六八号汉墓考古组:《湖北江陵凤凰山一六八号汉墓发掘简报》、《关于凤凰山一六八号汉墓座谈纪要》,《文物》,1975年,第9期,页4、13。

② 《礼记·郊特牲》。

③ 见《礼记注疏》,南昌,十三经注疏本,1815年,卷十,19b。

④ Hu Shih, “The Concept of Immortality in Chinese Thought,” *Harvard Divinity School Bulletin*, 1945—1946, p. 30.

上，它是理解牛郎织女和西王母两个故事的关键。正如这两个汉代故事所述，每年汉武帝与西王母相见于元月的第七日，而牛郎织女则相会在七月七日。鲁惟一将这两个故事视为一个更大的神话的组成部分，即“将宇宙的连续性看成是依赖于每年夏季和冬季的两次聚会”（页119），他的见解是相当正确的。小南一郎关于日本早期民间传说的权威论述，可以使我们注意以下有趣的事实：“第七日的重要性，部分在于它有记录月亮变化阶段的作用。”[①] 这实在是一个深刻的见解。

尽管如此，至少来说，这个神话的含义似乎有些奇怪，稍后人们不得不把它当作民间传说来领会。实际上，中国古典的表述“既生霸”已经为我们提供了理解这个神话的最重要的钥匙。根据王国维的四分说，[②] 在周代前期既生霸可能代表从第八或第九到第十四或第十五日的第二个时刻。王国维的理论非常好地联系了每年两次发生在第七日夜半相会的事情。[③] 毫无疑问，在古代中国人的心中，第七日的夜半标志着每月既生霸时刻的开始。有意义的是，《左传》公元前534年的一段记载中实际上已用既生魄指人的魄的产生。[④]这最终证明了中国古人的灵魂观念是从类似新月出现的现象中产生的。

总之，应注意到近来关于丧礼的人类学分析对我们理解《通往仙境之路》所涉及的主题也很有关系。因为死亡作为一种过渡，不仅关系到死者，而且关系到生者。正如亨廷顿和梅特考夫所指出的，“在葬礼过程中，死者、生者，乃至于宇宙，都经历一个过渡时期”。[⑤]结果，重生和性的主题常支配着葬礼的符号论。只有记住这一点，我们才能更全面地理解马王堆帛画、透光鉴图案以及西王母神话的符号含义。

---

① 小南一郎：《西王母七夕传承》，《东方学报》，京都，1974年，卷四十六（三月），页120。

② 王国维：《生霸死霸考》，《观堂集林》，中华书局，1959年，卷一，页19－26。

③ 见小南一郎上引文中所引用的不同版本的神话，页36－40。

④ James Legge, *The Ch' un Ts' ew with the Tso Chuen*（《春秋左传》）, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960, p. 613.

⑤ Richard Huntington & Peter Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge University Press, 1979, p. 117.

关于帛画上方有蛇状尾巴的妇女形象，鲁惟一作了一个有趣的设想，他认为艺术家试图表现通往仙境的最后阶段，此时轪侯夫人抛弃了世间的缠缚，达到了目的地(页 59)。当死亡被看作是“死者从生的世界向死的王国的过渡”时，这个解释非常有味道。将帛画最后的形象看成是实际情况——困难而又危险的过渡过程——的象征，似乎是允许的。[①]透光鉴的宇宙意义也值得注意，因为是有意这样设计的，正如鲁惟一所说，“将人置于与宇宙的正确联系中，并护送他到此后的生活中”(页 83)。我倾向于认为，镜子的象征意义之一可能是确保因死亡而扰乱了的宇宙秩序的恢复。

最后，在西王母神话中，多层的象征意义很容易识别。首先，西王母被想象成拥有更新宇宙循环和生命的力量。其次，汉墓里经常出现在画像石和青铜镜上的西王母和东王公这对神，明显象征着性和重生。伏羲和女娲也具有同样的象征意义，他们尾巴交织的形象，在汉墓里同样也有广泛的考古学分布。[②] 最后，但不是无关紧要的，汉武帝会见西王母的故事也暗示着更多的东西。基于考古的证据，小南一郎有趣地解释道，在原始神话里西王母可能是一个雌雄同体的形象，她代表着原始宇宙的统一和秩序。[③] 我并不十分相信西王母为雌雄同体，然而有理由相信，西王母神话确实与统一和秩序有某种关系。由于汉代思想的建构注重阴阳两种宇宙力量的和谐以及天人之间的亲密关系，汉武帝与西王母的会见似乎象征性地暗示了阴阳、天人以及生命与秩序的平衡。据《汉武故事》，在会见中，西王母仅仅和汉武帝讨论了人间的事情，而拒绝谈论超自然世界里的事情(页 117 - 118)。这可以看成是皇帝代表人间秩序的很好证据。

另一方面，这个故事里西王母明显象征着生命和不朽。在这一点

---

① Huntington & Metcalf, p. 116.

② 闻一多：《伏羲考》，《闻一多全集》，上海，开明书店，1948 年，卷一，页 3 - 68；钟敬文：《马王堆汉墓帛画的神话史意义》，《中华文史论丛》，1979 年，第 2 期，页 78 - 80。

③ 小南一郎上引文，页 62 - 74。

上，伏羲和女娲也有助于我们理解相会的象征含义。在汉代的民间文化里，女娲被看成是人类的创造者，因此象征着生命，而伏羲被描绘为具有保持宇宙统一和秩序的权力。[①] 显然，在这两个事例中，生命和秩序之间的基本平衡被维持着。因而，佛教传入以前有关死亡的不同神话，不仅反映了早期中国的来世信仰，而且和几乎所有文化中的葬礼仪式所象征的一样，也表现了中国有关自然和生命意义的基本价值观。

（据"New Evidence on the Early Chinese Conception of Afterlife," *Journal of Asian Studies* 41.1 (November 1981):81－85 译出。）

（李彤译）

① 见钟敬文上引文，页 30，引自已佚汉代著作《易乾坤凿度》的残篇。

Ⅲ. “魂兮归来!”

——论佛教传入以前中国灵魂与来世观念的转变(1987年)



在这篇论文里，我打算考察佛教传入中国以前中国本土的来世观念。我的讨论将从“复礼”开始，因为我认为，这种礼仪是有关人死后复活的不同观念的具体化，早在中国远古就已有发展。重构复礼以后，我将着手探究“魂”与“魄”这两种关键性观念的原始形态及其发展，它们曾经存在并保留至今，是了解中国人有关灵魂和来世观念的钥匙。最后，我将研究这两种来世观念在佛教将它们转变为“天堂”和“地狱”之前的衍变。

这种研究必须基于各种现有的证据——历史的和考古的、文字的和图画的。我的主要目的是确认汉代精英和大众文化共同的信仰核心。在汉代思想的特定领域里，儒家思想与水平上融合了所有本土宗教信仰和实践的民间道教的分界线已变得模糊不清，难于识别。例如，汉代儒家典籍《礼记》中的“魂”、“魄”观点和汉代民间道教经文《老子河上公注》的观点[①] 极其相似。基于同样的原因，《太平经》也是汉末民间来世信仰不可或缺的研究资料。这一文献的部分内容显然源于汉代，它对于我们的主题，尤其是谨慎地将它与新近发现的、被证明是汉代的其他文献结合起来使用时，[②] 很有帮助。

最后，关于文化的统一性或多样性的问题也值得一谈。下文所展示的总图，是证据的反映，而不是人为的。图中所描绘的信仰构成了一个统一的信仰系统，它贯穿于汉帝国四个世纪的统治时期。本文所讨论的信仰和实践，有些可能仅有地方亚文化的重要性，但另一方面，试图证实每一种信仰或实践与最初产生它的地方文化的关系，并不值得。例如，魂的观念虽然可能源于南方，但至晚在公元前3世纪已为中国人普遍接受，泰山崇拜最迟在公元2世纪也表现出全国性的宗教意义。

---

① 《老子河上公注》因其粗俗的语言而通常被定为汉代以后的著作，见张心澂《伪书通考》二卷本（上海，商务印书馆，1954），2:743-745。然而由于发现了敦煌手卷中有关《老子》的早期注释，《河上公》文本可以追溯到2世纪或更早，见饶宗颐《老子想尔注校笺》（香港，1956）页87-92和小林正美《河人真人章句の思想と形成》，《东方宗教》65(1985,5):20-43。

② 特别重要的是不同种类的汉墓中的题字，关于《太平经》的时间，见本书页143注1。

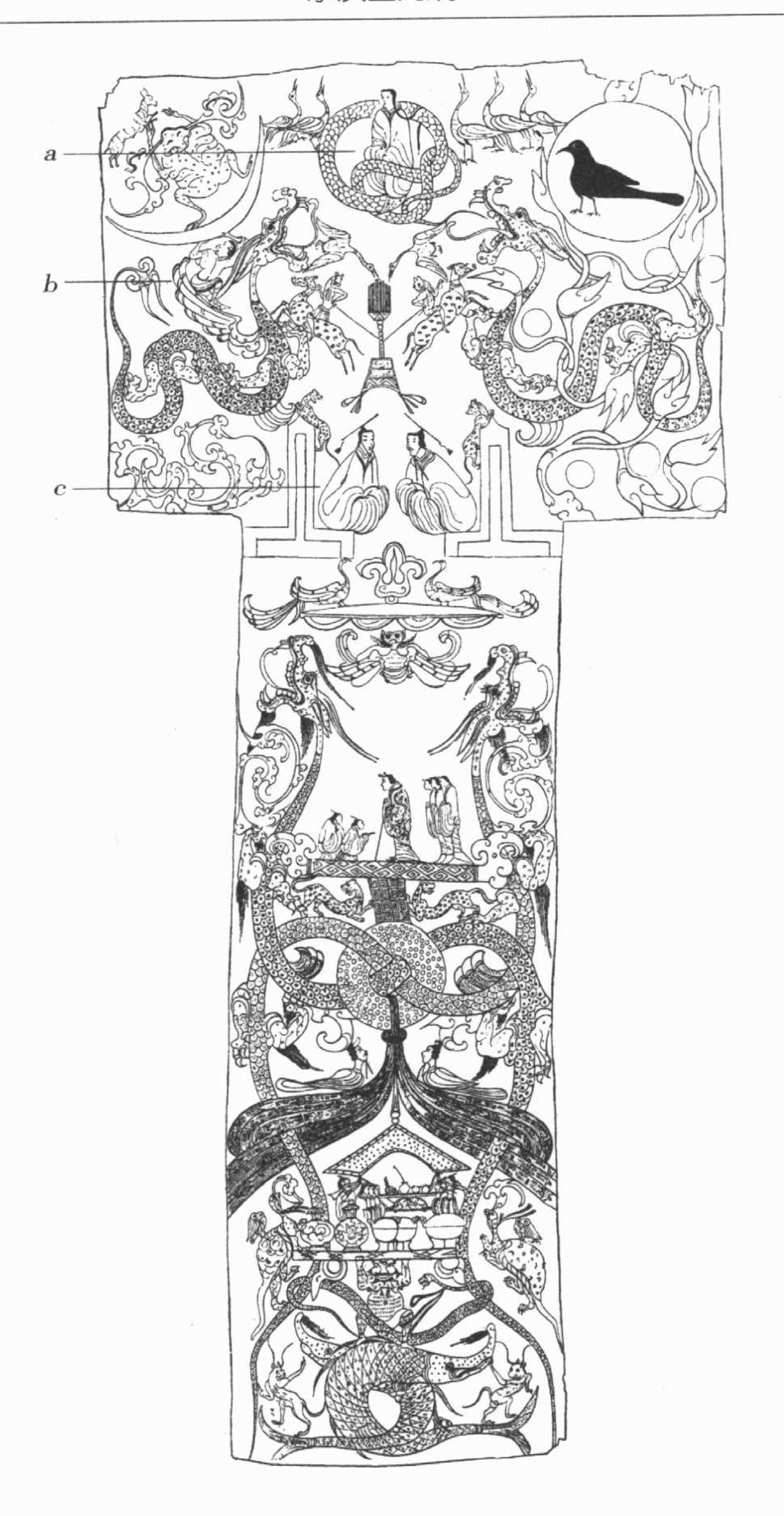


图 1　长沙马王堆一号汉墓的 T 形帛画，据《长沙马王堆一号汉墓》第二册（北京：文物出版社，1973）1：图 38 重印。

在论文里我将尽可能地确定每一个证据的时间和出处。然而，就我们目前的学识而言，究竟能从这样的鉴别中得出何种结论，并不总是清楚的。

复礼

在汉代，有一种重要的丧礼称为“复”，即“招魂”。这是为刚死的人举行的系列仪式中的第一种。《周礼》、《仪礼》和《礼记》对复礼均有记载，是一种非常复杂的礼仪，但描述却很简略。一旦有人死了，复者——通常是死者的一位家属，带上死者的一套衣服，从东边屋檐爬上屋顶，面朝北方，挥舞着死者的衣服并大叫其姓名——“呵！×××，回来吧！”重复三声后，复者抛下衣服，地面有人接住，并将衣服盖在死者身上。随后，复者从西边的屋檐下来，复礼就此完毕。

据汉代经学家郑玄（127—200）的注释，复礼的目的是“招魂复魄”。事实上，这个仪式表达了信仰，当魂与魄相分而离开躯体，生命就到了尽头。然而当死亡突然降临，活着的人难以相信他们所爱的人真的永远离开了他们。他们先是假设魂的离开是暂时的，如果能将离去的魂唤回，那么死者就能复活。只有当复礼没有达到目的时，才宣布为死亡，尸体随后被放置于他或她房间的床上，盖上称为“幠”的裹尸布。[①]

最近的考古发现清楚地证实了这种汉代礼仪。1972—1974年，湖南长沙马王堆发掘了三个汉墓。其中一号墓最初由于很好地保存了墓主利苍軑侯夫人（约死于公元前175年后）的尸体，引起了世界范围的关注。在安葬利苍之子的三号墓里（前168），发现了大量的古代佚书。

① 关于复礼，见《礼记注疏》（《十三经注疏》，1815年）4.20b，21.9b－11a，44.3a－5a；胡培翚：《仪礼正义》（国学基本丛书），26.2－6；孙诒让：《周礼正义》（国学基本丛书），5.16.20－22，另见于 James Legge, tr. *The Texts of Confucianism Part III: The Li Ki*, 2 Vols.（*Sacred Books of the East*, ed. F. Max Müller），1:368－369; John Steele, tr. *The I-li or Book of Etiquette and Ceremonial*（London: Probsthain & Co., 1917），1:45.

自从两墓发掘以来,涌现了大量学术论著,对其异常丰富的内容进行了研究,而且论著还在不断增加。下文我将以这些惊人发现来说明复礼。为了这个目的,我将集中讨论两幅分别出自一号墓和三号墓的T形彩绘帛画。除这两幅之外,类似的画在其他汉墓里也有所发现。一个中国考古学家最近对汉画作了如下概述:

> 它们都是画在丝绸上的彩色图画。画面被分为三部分,从上到下描绘了天堂、人间和阴间。通过神奇的想象,天堂和阴间得以描绘。天堂的景象包括太阳、月亮,有时还有星星。太阳里有一只金乌,月亮里有一只蟾蜍和一只白兔,有时是月亮女神嫦娥。阴间的图景中有不同的水生动物,象征着一个海底宫殿。在人间,图画描绘了日常生活的景象和墓主的肖像。①

从整体来看,这个概述是准确的,马王堆一号墓出土的帛画明显是此类绘画的典型。学者们基本同意这幅画的中心主题是"招魂"。俞伟超认为,画中的老妇人能清楚地确认是軑侯夫人,她上方的两个男人很可能是"复者"(图1,c)。从他们所处的位置和穿戴的衣帽来判断,这两个人是在屋顶招魂。② 另外的证据也显示,俞伟超的看法似乎与绘画的主题非常吻合,尤其是当绘画的功用弄清楚时,③我们能一目了然。而且,位于月亮下方的女人(图1,b)不是月亮女神嫦娥,很可能是代表軑侯夫人离去的灵魂。对比三号墓出土的T形帛画,两幅画中的天堂景象最明显的区别在于后者没有嫦娥的形象。④ 鲁惟一提出了一个很有趣的设想,他认为画面上端中间有一条蜿蜒尾巴的美丽女子(图

---

① Wang Zhongshu, *Han Civilization* (New Haven: Yale University Press, 1982), p. 181.

② 见俞伟超在马王堆一号墓讨论会上的观点,《文物》1972,9:60-61。

③《长沙马王堆一号汉墓》(二卷本,北京:文物出版社,1973,1:41)将两人确认为"天门的看守者";安志敏:《长沙新发现的西汉帛画试探》(《考古》1973,1:45-46)将他们称为"大司令"和"少司令"。有关这幅画的详细和技术性研究,见 Michael Loewe, *Ways to Paradise, The Chinese Quest for Immortality* (London, Allen and Unwin, 1979), Chapter two.

④ 王伯敏:《马王堆一号汉墓帛画并无嫦娥奔月》,《考古》1979,3:274。

1,a)并不代表任何一个神话人物(正如学者所指出的),画家用她来表现通向天国的最后一段旅程,此时軑侯夫人已经达到目的地。①换句话说,两个形象中一定有一个代表着軑侯夫人的灵魂。值得注意的是,在第二幅画的中间部分,女人的形象被男子所代替。这种差异有助于我们判别墓主的性别。有理由确信这个男子是軑侯夫人之子在天之灵的象征。②

确定T形帛画的主题是招魂,对于我们识别其功用也有帮助。虽然不能完全排除帛画是作为出殡队伍中的铭旌这一设想,但它更像汉代经典中经常提到的复礼中的幠。在上述两个墓的随葬物品的详细清单上,都列出了"非衣,长十二尺"一项。有人认为它就是指T形帛画。③ 这一论断似乎很有根据。"非衣"意指"披风"、"寿衣"或"裹尸布"。而且,在古代的礼仪典籍中,"非"和"幠"可以互训。据汉代的注释,幠是一块染成红色的布,用来覆盖刚死者的尸体,后来用在棺材上。④ 这一描述和帛画非常一致。因此,最近认为它是铭旌的看法,至少是可疑的。因为按照字义,铭旌意为"题字的出殡旗帜",其根本目的是通过旗帜上写的名字"确定魂的离去"。早在荀子时代(前3世纪)铭旌就广泛使用,这个情况持续到汉代。⑤ 事实上,最后十年汉墓所发掘的铭旌,都有这样的题字。⑥ 由于母亲或儿子的名字都没写在T形帛画上,所以它们不可能是铭旌。

总之,似乎有理由认为T形帛画不仅以复礼为重要主题,而且其功

① Loewe, *Ways to Paradise*, p. 59.

② 见金维诺:《谈长沙马王堆三号汉墓帛画》,《文物》1974,11:43。

③ 关于一号墓,见商志䜌《马王堆一号汉墓非衣试释》,《文物》1972,9:43-47。关于三号墓也见《考古》,1975,1:57。

④ 在古代礼仪文献中,"非"和"幠"可互训,见唐兰和俞伟超的观点,《文物》1972,9:59-60。

⑤ 孙诒让:《周礼正义》50.35-36。

⑥ 安志敏,页50-51;马雍:《论长沙马王堆一号汉墓出土帛画的名称和作用》,《考古》1973,2:119-122;许庄叔:《复魄旌旐考》,《文史》,17(北京,1983年6月):261-263。令人有些疑惑的是,铭旌被解释为"题了字的",而且迄今为止从汉墓中出土的所有铭旌都必然有死者的名字,但安和马仍坚持将两幅没有题字的T形帛画称作"铭旌"。

用也与复礼紧密相关。我们可以说，这些帛画为我们提供了各种有关礼仪的汉代文献所记载的复礼的考古学上的证明。

魂和魄

上文提到的复礼，是以招魂复魄的信仰为基础。为了领会这种仪式的全部含义，我们必须追踪灵魂观念自古至汉的演变。

在公元前6世纪中期魂、魄概念开始传播之前，魄似乎单独用来表示人的灵魂。“魄”字（或它的异体字“霸”）的意思是“白色的”、“明亮的”或“白色的光”，是由新月逐渐增亮这一本义发展而来的。其最早的汉字见于公元前11世纪周代的甲骨上，通常在“既魄”一词中，按照王国维的解释，它是指太阴月里第八、九日到十四、十五日这段时间。另一片甲骨上的“既死魄”则指二十三、二十四日到月底的那段时间。[①]这两个词后来反复出现在西周历史文献和金文里，其标准式是“既生霸”和“既死霸”，它们的意思分别是“新月出生后”和“新月死亡后”。[②]

既然古代中国人将月亮的变化阶段看成是它的“魄”（即“白光”或灵魂）的周期性出现和消失，那么以此类推，最迟在公元前6世纪早期，他们已开始将人的生死和他的“魄”的存亡联系起来。[③] 约成书于公元前4世纪的鲁国编年史《左传》中的两个例子将说明我们的观点。公元

① 见《陕西岐山凤雏村发现周初甲骨文》，《文物》1979，10:41 和页43的图5。另参六号甲骨上“既死魄”的题字，2(H11:55)。关于既魄和既死魄的进一步讨论见王宇信的总结，《西周甲骨探论》(北京，1984)，页82－83。中国学者中唯一发表保留意见的是严一萍，见他的《周原甲骨》，《中国文字》新第1期(台北，1980年3月)：166。

② 见王国维：《生霸死霸考》，《观堂集林》(北京：中华书局，1959)第一册，页19－26。据中国社会科学院考古研究所最近得出的统计数据显示，在390多个金文中，“既生霸”出现了59次，“既死霸”出现了26次。见刘雨《金文初吉辨析》，《文物》1982，11:77。关于中国生死观念与月亮变化周期关系的进一步讨论，见拙文《早期中国来世观念的新证据》(编按已收入本译文集)。

③ Hu Shih(胡适)，“The Concept of Immortality in Chinese Thought,” *Harvard Divinity School Bulletin*(1945—46):30. 另见永泽要二《魄考》，《汉学研究》n. s.，2(1964,3)，特别是页51。

前593年，赵同在周廷上失礼。一个官员预言道：“不及十年，原叔必有大咎。天夺其魄。”[①]五十年后的公元前543年，郑国（河南中部）贵族伯有在权力和意见之争中处于明显的劣势，受到时人同样的评论：“天又除之，夺伯有魄。”[②]在这两个例子中，魄被认为是人的灵魂，它若被天夺走，人就失去了聪明才智。显然，魄被认为是一种来自体外的单独存在物。

但是到了公元前6世纪末，魂作为灵魂的概念也开始流传。公元前516年，宋（河南东部）公和鲁国客人叔孙在聚会中喜极而泣，宋国的官员乐祁说了下面的话：

> 今兹与叔孙其皆死乎？吾闻之：“哀乐而乐哀，皆丧心也。”心之精爽，是谓魂魄。魂魄去之，何以能久？[③]

这里，魂和魄被看成是精神的绝对要素，是知识和智慧的源泉。当魂魄离开躯体，死亡就被认为不可避免。我们有理由相信，此时魂的观念相对还是新的，普通中国人可能还不清楚魂和魄是通过何种途径联系起来的。公元前534年，郑国被一系列事件所深深困扰，据说这是由一个贵族的鬼魂回来向他的凶手实施报复引起的。这个贵族就是上面提到的伯有，他不仅被郑国驱逐，而且遭到政敌的杀害。结果他失去了世袭的职位，而且他的鬼魂也被剥夺了享受祭祀的权利。这个据说是因鬼魂复仇引起的骚乱，使整个国家陷入惊慌之中。睿智的政治家及哲人子产让伯有的儿子继承了他的职位。于是，鬼魂满意而去。后来，一位朋友问子产能否解释这个奇怪的现象，他问道，鬼魂是由什么组成的？鬼魂怎么可能打扰人间生活？子产下面的回答对我们的研究具有重要意义，因为在谈到灵魂的话题时，它常被引用：

① 《左传·宣公十五年》。英译见 James Legge, tr., *The Chinese Classics*, 5 vols (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1961 reprint), 5:329.

② 《左传·襄公二十九年》。英译见同上，p. 551.

③ 《左传·昭公二十五年》。英译见同上，p. 708.

> 人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强，是以有精爽，至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉……（伯有）其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所冯厚矣。而强死，能为鬼，不亦宜乎？[①]

首先要指出的是，子产发现有必要详细解释魄和魂的关系，这说明魂作为灵魂的观念还不为中国人所熟悉。这一点从他认为魄是基本的、魂是引申出来的认识中更能看出。子产强调身体的营养是灵魂的基础，他的分析明显带有唯物论的色彩。总而言之，我认为最好将这种解释理解为子产个人关于灵魂的看法，而不是公元前6世纪的普遍观念。子产所述，后来成为儒家（包括新儒家）哲学传统里有关“魂”和“魄”的经典之论。[②]然而，正如我们将看到的，它并不被后代，特别是汉代的普通人所接受。

我们不太知道魂作为灵魂的观念的起源，它很可能是公元前6世纪从南方传入北方的。[③]从我们随手掌握的原始文献中可以说明这一点。

据《礼记·檀弓》记载，公元前515年，吴公子季札在北方旅行的时候，他的儿子死了。在葬礼上，他谈到对死亡的看法：“骨肉归复于土，命也。若魂气则无不之也，无不之也。”[④] 值得注意的是，在这一段里显然没有提到“魄”。这似乎说明此观念不如它在北方那么普遍。并且

---

① 《左传·昭公七年》。英译见同上，p. 618. 此处的英译引自 Alfred Forke tr., *Lun Heng* (New York: Paragon 1962 reprint), Part 1, pp. 208 - 209.

② 正统儒家的观念在钱穆的《灵魂与心》（台北：联经出版社，1976）中得到最好的表述。子产的观点可以和亚里士多德的观点作有趣的对比，亚里士多德在《论灵魂》413a/4 中说道：“灵魂和身体是不能分离的，或者灵魂的某些部分也是不能和身体分离的，如果灵魂有部分的话，因为灵魂的这些部分的现实内容即是身体部分的现实内容。灵魂的有些部分能够与身体分离，那是因为这些部分根本就不是身体的现实内容。”（英译本见 Richard McKeoned., *The Basic Works of Aristotle* [New York: Random House, 1941], p. 556)

③ Hu Shih(胡适), “The Concept of Immortality in Chinese Thought,” *Harvard Divinity School Bulletin* (1945—1946): 31 - 32.

④ 《礼记注疏》10. 19b。

"骨肉"指的是尸体,而不是魄。在南方的传统观念里,魂被认为比魄更活跃,更有生机。这在《楚辞》里表现得很明显。其中两首公元前3世纪的歌里描绘了巫觋招魂的仪式。下面的几句反复地出现在两首歌里:

> 魂归来兮!东方不可以托些。魂归来兮!南方不可以止些。魂归来兮!西方之害,恐自遗贼些。魂归来兮!北方不可目指些。魂归来兮!君无上天些。魂归来兮!君无下此幽都些。[①]

"灵魂"在任何情况下都是与魂有关,并由此应证着吴公子季札的信仰:魂真的无所不在。

最迟在公元前2世纪,大概由于文化的融合,中国灵魂二元论最后已定形。《礼记·郊特牲》里简洁地阐述了灵魂二元论的观点:"魂气归于天,形魄归于地,故祭求诸阴阳之义也。"[②] 可以注意到,这里包含了几种二元性。除了基本的魂和魄,还有气和形、天和地、阴和阳。我们稍后将解释气和形的观念。简言之,应这样理解二元论:古人普遍相信个体生命由身体部分和精神部分组成。肉体依赖于地上的食物和饮水而生存,精神依赖于称作"气"的无形生命力,它自天而入人体。换句话说,呼吸和饮食是维持生命的两种基本活动,而身体和精神又被称为"魄"和"魂"的灵魂所支配。由于这个原因,它们分别被称为"形魄"和"魂气",正如上面引文所提到的。

将魂魄二元性和阴阳原理统一起来是后来发生的事,显然是由公元前4世纪末、前3世纪初出现和盛行的阴阳宇宙论所引起的。虽然在上面所引的《左传》论述中,魂被解释为阳,或魄的积极部分,但魄本身,或它剩余的部分,并没被说成是阴。将魂魄等同于

---

①《楚辞·招魂》。

②《礼记注疏》26.21b。关于魂和魄关系以及气作为一种宇宙生命力的观念的综合讨论,见栗田直躬《中国上代思想の研究》(东京:岩波书店,1949),页75-146。

阴阳的观念还有待于发展。根据阴阳宇宙论的观点,宇宙中运转着两种对立互补的基本力量。阴是最高的阴性力量,而阳是其相对的阳性力量。作为两种基本的要素,阴的特点是消极的、被动的,阳是积极的、主动的。只有当两种力量相互作用时,宇宙的或个体的生命才得以存在。譬如,天和地是阴阳的最高体现,它们相互作用形成了宇宙生命。因此对于古人来说,将魂魄二元论放入阴阳框架是十分自然的事。从上面引述的《礼记》中的段落里可以看出,最迟在汉代,以下的观点已被普遍接受:魂属于阳类,因而是一种主动的、属于天的物质;而魄属于阴,因而是一种被动的、属于地的物质。

这种界定导致了对魂和魄关系的新认识。在汉代的精英文化和大众文化里,广泛存在着这样的信仰:人活着的时候,魂与魄和谐统一在人体内;人死的时候,两者分离开来,并脱离身体。这个信仰可能起源于早些时候,因为在公元前3世纪早期的楚辞里,我们已看到"魂魄离散"[①]这一清晰的表述。

然而,当魂魄分离时,它们反向而行。魂是像气一样轻的物质,其行动更加自由。相反,与肉体相联系的魄被认为是较重的物质,其行动受限制。因此,人死的时候,魂迅速地升天,而魄以较慢的速度入地。这就解释了为什么复礼中在屋顶被召唤的是魂而不是魄。出于同样的道理,楚辞中的"招魂"也永远不会是"招魄"。[②]

为了搞清"魂气"一词的意思,需要谈一谈作为"生命之源"的"气"。这个概念很复杂,包含广义和狭义。从广义来说,气是一种原始的、无差别的生命力量,它弥漫于整个宇宙。但当它变得有区别和有个性以便塑造宇宙万物时,它在纯度上有所改变。因此,正如刘殿爵所简要归纳的那样:"浊重之气下沉为地,清醇之气上升为天。人

① 最初的表达是"魂魄离散",但在 Hawkes 的翻译中(p.103)被简单地译成了"他的灵魂离开了他"。David Hawkes, *Ch'u Tz'u*, *The Song of the South* (Boston: Beacon Press, 1962).

② 见闻一多:《闻一多全集》四卷本(上海:开明书店,1948),2:458。

介于两者之间，是二气合和的产物。”[①]公元前2世纪的一部道家哲学论著中讲，魂是由纯净的在天之气组成的，而魄是由混浊的地气组成的。[②] 就狭义而言，气专指天之气，在这个意义上，魂气就与形魄区别开来了。

我们看到，上述观念汉代已被广泛接受，但怎样从功能上区分魂和魄呢？按照郑玄的观点，气或魂形成人精神和智力的基础，而魄的作用被明确解释为“耳聪目明”。[③] 换句话说，魂主宰着人的精神（包括心），魄主宰着人的身体（包括感官）。有趣的是，魂和魄之间类似的比较也见于汉代道家文献。根据《河上老子注》，天供给人五气，它们从鼻孔进入身体，并留在心里。五气纯净而灵巧，因而跑去形成人的精神、感官、声音等等，于是人有了魂。魂是阳性的，它进出于鼻孔，与天交通。地供给人五味，它们从口中进入身体，并留在胃里。五味不纯粹，因而跑去形成人的身体、骨肉、血脉和六种感官，于是人有了魄。魄是阴性的，它出入于口中，与地交

① D. C. Lau（刘殿爵），*Mencius*（《孟子》）英译本的导言，Harmondsworth: Penguin Books, 1970, p. 24.

② 刘文典：《淮南鸿烈集解》（《国学基本丛书》）9.2a。

③《礼记注疏》47，14a－15a。关于这一点我想请读者注意孟子对“大体”和“小体”的区分。孟子以为（《孟子·告子上》），小体由“耳目之官”组成，它们“不思而蔽于物”；大体被认为是“心之官”，它的作用是“思”。孟子特别指出这种心之官是上天单独赋予人的礼物。因此，他解释“大人”是被他的“大体”（也就是心之官）所引导的人，“小人”就是被他的小体（也就是耳目之官）所引导的人。而且，孟子进一步相信宇宙中存在一种“浩然之气”，它在最高的层次上，广大而顽强不屈。气是给心注入道德力量的源泉（《孟子·公孙丑上》）。显然，孟子一定受到了流行于公元前4世纪的宇宙观念的影响，这种观念认为人的身体是由较为浊重的尘世之气组成的，心则是纯净的在天之气的停留处（见刘殿爵的《孟子》英译本导言）。虽然孟子在他的哲学讨论中并未提到魂和魄，然而无论是结构还是功能，他对大体、小体的区分与郑玄对魂、魄的区分有着明显的相似。鉴于公元前6世纪起魂和魄的观念逐渐融合，我发现很难坚持不受诱惑将孟子这一论述和同时代的灵魂二元论联系起来，因为后者恰好是一个样板。如果这样的话，郑玄对魂和魄不同作用的解释也许会有一个更早一些（即汉代之前）的来源。传统上认为汉代经学家的注释是传统的古代观念一代一代口耳相传保存到汉代的，清代考据学家尤其这样认为。那么郑玄关于魂和魄的观念似乎确有古代的来源。

通。[1] 尽管儒家和道家对于魂和魄各自功能的看法有别，但其基本结构的相似性是毋庸置疑的。这个相似性充分证明了魂魄相异，即魂是“精神的”灵魂，魄是“肉体的”灵魂，在汉代已具普遍性。

来世信仰

上述有关汉代以前灵魂观念变化的讨论，自然而然地引出来世的问题。亡灵继续拥有知识和感觉吗？灵魂能否作为一个独立的实体永久存在？灵魂脱离肉体后到哪里去了？不可否认，由于这方面的资料极少，很不容易回答这些问题。然而，近来的考古发现使重建一个总图的设想成为可能。

灵魂二元论出现之前，来世信仰已普遍存在。在商周祭祀中，暗示着亡灵有着与生者同样的意识。商代人通常把祭祀当作一种供养死者的实际行为。[2]据周代的金文记载，献给祖先灵魂的牺牲和供奉君王食用的动物种类是一致的。[3] 就日常供给而言，亡灵与生者并无多大差别。实际上，古人极想知道他们祖先在后世里的生活。公元前 604 年，若敖家里的一位贵族，感到一场考验整个宗族的灾难

---

① 《老子道德经》(四部丛刊)，A. 3b。这里魂气被清晰地描述为一种类似于气息一样的生命力。在这方面，中国有关魂的观念当然能与它在其他文化中的对应物相比较。例如希腊的 *psyche* 和 *thymos*，罗马的 *animus* 和 *anima* 以及犹太人的 *nephesh*，都与气息有关。见 Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World. Time, and Fate*(Cambridge: Cambridge. University Press, 1954)，特别是 pp. 44-46 和 66-69(关于 *thymos*); 93-95(关于 *psyche*); 168-173(关于 *anima* 和 *animus*); 481-482(关于 *nephesh*). Onians 基本上正确地指出了中国魂气的观念与希腊、罗马的灵魂观念的相似性，虽然他对“中国的灵魂概念”的讨论(pp. 520-530)充满着事实和年代的错误。关于 *psyche* 作为空气般、气息般的东西，见 Erwin Rohde 的古典研究，*Psyche*, W. B. Hillis 译 (New York: 1925), pp. 4-5; 另见 Emily Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*(Berkeley: University of California Press, 1979), pp. 212-213(第一章注 11); Bruno Snell, *The Discovery of the Mind, The Greek Origins of European Thought*, T. G. Rosenmeyer 译(Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1953), pp. 8-12(关于 *psyche* 和 *thymos* 的讨论)。

② H. G. Creel, *The Birth of China*(New York: Reynal and Hitchcock, 1937), pp. 198-199.

③ 郭沫若:《金文丛考》修订版，北京：人民出版社，1954 年，页 8b-9a。

即将来临，他哭诉道：“鬼犹求食，若敖氏之鬼不其馁而。”[1] 他的意思是说，当整个宗族都被消灭了，将没人定时向祖先的灵魂献祭。他所关心的是中国祖先崇拜中的基本问题，因为中国人一直相信，除了自己的亲骨肉（仅限于男性后代），亡灵不会享受其他人提供的祭品，不同种的个体的气是不能交流的。这种观念一直延续到最近几十年，有些人实际上还这样认为。显然有人相信，如果没有祭品的供奉，祖先饥饿的灵魂会分散得更快。中国最早用来表达“亡灵”的术语是上面提到的“鬼”，从甲骨文中可以清楚地看出，早在商代“鬼”字就有了“亡灵”的意思。[2] 另一方面，魄或魂作为“活人的灵魂”与鬼相区别。

亡灵享用活人提供的祭品，这种信仰在汉代大众文化中广泛存在。批判哲学家王充（27—100?）在《论衡·祀义》中生动地描述道：“执意以为祭祀之助，勉奉不绝。谓死人有知，鬼神饮食，犹相宾客。”[3] 这一描述已被过去三十年出土汉墓中的大量食物和食物容器所证实。[4]

另一方面，灵魂能在人死后无限期存活的观念似乎与中国的精神相反。这方面，我们可以再次以周代的祭祀系统来说明。可能部分是由于商代的主要旁系后裔已转变为嫡系的原因，周代祭祀系统根据祖先的身份限制了祭祀的世代数目。譬如，王室祭祖不超过七代，而普通人仅祭祀父母和祖父母两代。以此类推，新的一代将终止对最上一代的祭祀。但始祖除外，他作为世系身份的集体象征而被保留下来。这个系统显然基于这样的假设：过了一定的时间之后，亡灵逐渐分散为原

---

① 《左传·宣公四年》。

② 应注意到在甲骨文中，“鬼”和“畏”有时是可以互训的。对于这两个字的不同解释，见李孝定《甲骨文字集释》，台北：“中研院”，1965，9：2903－2904（鬼）和2909－2012（畏）。最近的讨论，见池田末利《中国古代宗教史研究》，东京：都会大学出版社，1981年，页155－198。

③ 《论衡·祀义》。

④ Wang Zhongshu, *Han Civilization*, pp. 206－207. 另见余英时《汉代的饮食：人类学和历史学的透视》（编按已收入本汉译集）。

初的气,并失去了他们的个体身份。至于祭祀的世代数目因社会群体的不同而不同,正当的说明可能基于身体和灵魂之间关系的唯物主义解释。正如前引子产所言,贵族的灵魂比匹夫匹妇的更强旺,因为出自一个有权势的大家庭,他的肉体得到比普通人更好的营养,因此,他的亡灵分散得更慢一些。

随着时间的流逝,亡灵渐渐地缩小,这种观念可由古谚"新鬼大,故鬼小"得以证实。① 同样的观念后来以不同的方式表达出来。在公元4世纪的一部文学作品里,新亡灵被描写得比旧的重。② 亡灵能活下来的信仰为古代中国的精英文化和大众文化所共享,用胡适的话说:"亡灵只是在一段时间内因其尸体状况而差异很大,但逐渐消散,最终全部消亡。"③这个有关灵魂的唯物观点,解释了古人为何将死者的尸体看得很重要。新近的考古显示,汉代人常常竭尽全力保存尸体。显然,就像古埃及人一样,古代中国人相信,除非尸体得到保护,否则亡灵不能存活得长久。④

阴间:魂和魄的各自住所

最后,为了回答灵魂离开身体后去向何处的问题,我们必须更深入地了解来世观念。在此之前,我们必须更正一个有关来世信仰起源的错误观念,这个观念根深蒂固。早在17世纪,根据初步的历史考查,顾炎武得出一个结论:在汉末佛教传入中国以前,中国人没有一个清晰的来世观念。⑤ 到了现代,胡适通过对中国佛教历史的研究,进一步支持了这一论点,他坚决认为天堂和地狱的观念是由佛教传给中

① 《左传·文公二年》。

② 干宝:《搜神记》(国学基本丛书),页28。

③ Hu Shih(胡适),"The Concept of Immortality in Chinese Thought," p. 33.

④ 见 Loraine Boettner, *Immortality* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956), pp. 61-62.

⑤ 顾炎武:《日知录》(万有文库本,台北,1965),卷十,页28-29。

国人的。[①] 二十年前,我提出了"现世"和"彼世"仙之间的区别,李约瑟持反对意见,他说:

> 如果你熟悉不同人(印度—伊朗人、基督徒、伊斯兰教徒等)的观念,没有一个像中国古代"来世"观念那样自然——没有天堂或地狱,没有造物主,以及没有预想中的世界末日,一切都在自然之中。当然,佛教传入后,"情况都变了"。[②]

确实,在中国古代思想中,"现世"和"彼世"的对比不如其他文化那样突出。有人用比较观察的方法,合理地论证了中国早期来世观念由于构成不同而表现出"与众不同"。但说中国早期思想中根本没有"彼世"及天堂地狱观念,则显然是夸张,而且违背了已知的历史和考古发现的事实。

早在商代,就已出现了"天廷"之说,作为社会权力的托管人的帝王和贵族,他们长存的灵魂会被保留在天廷中。[③]从大约公元前8世纪开始,"黄泉"一词被用于历史和文学作品里,表示死者的家。黄泉被想象成一个位于地下的黑暗、悲惨的地方。但总的说来,它还是一个模糊的概念,而且只有很少的细节保存于书面记录中。[④]上文提到《楚辞》中的《招魂》,灵魂被劝告说"无上天些"和"无下此幽都些"。这样,我们第一次在同一首诗里遇到了天堂和地狱。中国人对于来世的想象直到汉代才得到充分的发展。随着近几十年来汉代考古的巨大进步,我们便能

---

① Hu Shih(胡适),"The Indianization of China: A Case Study in Cultural Borrowing," in *Independence, Convergence and Borrowing in Institutions, Thought, and Art*, Harvard Tercentenary Publications (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1937), pp. 224 - 225. 然而必须提到在他的晚年,胡适明显改变了这一极端的看法,并且开始意识到地狱观念也有一个中国本土的源头。见《胡适手稿》,第八集(台北:胡适纪念馆,1970),卷一,在那里可以很方便地找到与中国古代地狱观念相关的大量早期材料。

② Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, 5.2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), p.98(注 C).

③ Jacques Choron, *Death and Western Thought* (New York, 1963), p. 24.

④ Needham, *Science*, pp. 84 - 85.

推想早期中国来世观念的大体样子。

如前所述，马王堆出土的两幅T形丝绸帛画，正如上面《礼记》引文所言，清楚地揭示了人死后魂即刻“归天”的信仰。就我们现阶段的知识而论，我们还不能识别这些画上的每一个神话元素，但这两幅画为我们提供了具体的证据，证明在公元前2世纪中国人已有了天上地下世界的生动观念。

在汉代的大众文化里，天上的帝廷监视人类活动的观念后来有所发展。在佛教对中国生活和思想产生可以感觉到的影响之前，在最早的道教经典《太平经》（成书时间可以确定是公元前2世纪）里，我们发现天上的政府至少有四“曹”，它们是命曹、寿曹、善曹和恶曹。[①] 可以注意到，“曹”是直接从汉代政府机构那里借用过来的。比如，在尚书的机构里就有四曹，而从汉武帝时代起，尚书就变成了“国家的中枢”。[②] 这也解释了为什么在《老子想尔注》里天上的政府被称作“天曹”，自此，这一观念在中国大众文化里永久存在。[③]《太平经》也解释了不同的曹是如何处理它们的事务的。每个曹掌管着所有活人的个人详细档案。比方说，一个人积累了足够的功劳，他的档案经过评审，将被转入寿曹。[④] 另一方面，一个从前行善的人后来被发现犯了很多罪，也有可能

---

① 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960，页526，546，551，552。《太平经》的年代一直引起很大的争议。见B. J. Mansvelt Beck, “The Date of the *Taiping Jing*,” *T'oung Pao*, 66.4-5(1980):149-182。然而，现代的学者基本同意一个观点，即虽然它包括许多后来的解释，但部分作品的时间可以确定为2世纪。见余英时《东汉生死观》第一章注17，编按已收入本汉译集，即本书第20页注4。Max Kaltenmark, “The Ideology of the *T'ai-P'ing ching*,” in Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism*(New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 19-45. 最近，两个中国学者致力于证实这个文本的汉代起源。见王明：《论〈太平经〉的成书时代和作者》，《世界宗教研究》，1982，1:17-26和汤一介：《关于〈太平经〉成书问题》，《中国文化研究集刊》第1期（上海：复旦大学出版社，1984年3月）：168-186。

② Wang Yü-ch'üan, “An Outline of the Central Government of the Former Han Dynasty,” in John L. Bishop, ed., *Studies of Governmental Institutions in Chinese History* (Cambridge, Mass: Harvard-Yenching Institute, 1968), p. 38.

③ 饶宗颐：《老子想尔注校笺》，页33，77。

④ 《太平经校注》，页602，625。

最后留在了恶曹。[1] 因而，不仅活人的个人记录日日更新，而且这些记录还经常从一曹转入另一曹。事实上，这种活动成了天上官僚机构的主要职责。

现在，让我们转入汉代的来世观念。幸运的是，马王堆三号墓发现了有趣的证据，一块告地策中写道：

十二年二月乙巳朔戊辰。家丞奋移主贜(藏)郎中。移贜物一编。书到先选(撰)具奏主贜君。[2]

这块木牍揭示了两点，首先，既然同一个墓中出土的帛画表现着死者之魂上天，那么目前这块木牍只有被理解为有关死者之魄入地才有意义。其次，阴间的官僚机构与天堂相似，都是模仿人间的。一个有趣的发现是：在公元前104年前，郎中令的职责是向皇帝本人效劳。[3]因此，軑侯家丞与阴间郎中令身份相似，这是毋庸置疑的。换句话说，家丞奋向他阴间王廷的同僚通知死者的到达。在这个事例中，死者是軑侯的儿子。1975年湖北江陵凤凰山汉墓出土的两件文书与此相似，也证实了这种习俗。出自一六八号墓的一件文书，时间断定是在公元前167年，文书是以江陵丞的名义发给地下丞的。前者告诉后者他管辖下的一个人死了，尸体将移居地下，并请求后者向地下主汇报此事。[4] 第二件文书从十号墓出土，时间认定为公元前153年，文书直接以死者张偃的名字发送给地下主。与马王堆的例子不同的是，凤凰山墓的两个墓主既非贵族，也非官员，只不过是普通平民百姓而已，这充分证明了来世信仰的

---

① 《太平经校注》，页552。

② 《长沙马王堆二、三号墓发掘简报》，《文物》1974，7，页43和12号牍，第11。

③ Wang Yü-ch'üan, "Central Government," p. 52(note 52) ND pp.20－21.

④ 《湖北江陵凤凰山一六八号汉墓发掘简报》，《文物》1975，9:4和3号牍，第1。也见俞伟超在专题讨论会上发表的意见，见《文物》同一期，页12－14，那儿有另一个可比较的类似的文书。对于这份文书的进一步讨论，见陈直《关于江陵丞告地下丞》，《文物》1977，12:76和黄盛璋《历史地理与考古论丛》(济南：1982)，页201－206，一六八号墓墓主的社会地位被相当详细地讨论了。

普遍性。[①]

既然魄和身体联系紧密，因此，当尸体被埋葬时，它也随之入地。然而，在汉代似乎广泛流行一种信仰，即认为魄的生命非常依赖于尸体的情况。如果尸体被很好地保存和恰当地安葬，魄不仅能得到安息和保持与尸体接近，而且可能存在得更久。因此，随葬品的过于丰富和尸体保护的过多花费是汉代墓葬的显著特征。但不是每个家庭都负担得起像马王堆墓那样的花费的。按照汉代丧礼，保存尸体最简单的方式是，将一块玉放入死者的嘴里。[②] 这种礼俗已被近期的考古发现所证实。[③] 古人普遍认为玉可以防止尸体腐烂，1968 年，在河北满城发现了一个汉代早期的诸侯墓，其中闻名于世的“玉衣”显然是用来达到此效果的。[④]

总之，结合文献和考古发现的证据，可以得出如下观点：佛教传入中国以前，有关天堂和阴间的信仰，是和魂魄二元论的唯物论观念紧密相连的。人死了，魂和魄被认为是朝不同的方向离去的，前者上天，后者入地。当佛教传入后，来世天堂和地狱相对立的观念才得以在中国思想里充分发展。

仙的出现和来世的重建

汉武帝统治时期（前 140—前 87），来世观念经历了根本的转变，如果不对此作一个简要的讨论，有关中国来世观念的历史报告将是不完整的。由这个转变，我们将谈到仙人不死崇拜的发展。[⑤]

仙是中国古代思想里一个独特的观念，它开始可能是作为一种精

① 引自俞伟超的评论，见《文物》1975，9：13。

② 杨树达：《汉代婚丧礼俗考》（上海：开明书店，1933），页 73－74。

③ 例子见于《文物》1972，12：12 和《文物》1975，9：7。

④《满城汉墓》（北京：文物出版社，1978）：25－26，也见史为《关于金缕玉衣资料简介》，《考古》1972，2：48－50。

⑤ 有关汉代神仙不死崇拜的综合研究，见拙著《东汉生死观》第一章。

神完全自由的浪漫想象。仙的原型见于《庄子》首篇，篇中描写着这样一位神人：

> 藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子。不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。①

这里值得注意的是，神人不吃五谷和其他任何东西，只“吸风饮露”，因为风和露来自天上。《庄子》在别处也提到作为养生之道的导引。② 看来，仙的观念最初被明确地想象为魂，由气组成，能上天。

魂和仙唯一的区别在于：前者在人死后离开身体，后者通过将身体转化为天上的气而获得完全的自由。因此，导引和辟谷被广泛认为是成仙的两种重要方法。③ 在《楚辞·远游》中，描绘了古代仙人升天的景象：

> 因气变而遂曾举兮，忽神奔而鬼怪。……绝氛埃而淑尤兮，终不反其故乡。④

考虑到《庄子》和楚辞都是南方楚文化的产物，仙和魂观念的家族相似性大概不能仅看成是历史的巧合。

如我们所知，在早期哲学和文学的想象里，仙是弃绝人世的人。他必须“绝氛埃”、“终不反其故乡”。但当仙人不死的观念引起世间统治者的注意后，战国时代的诸侯、秦汉的皇帝，便开始将它发展成为一个具有现世特征的崇拜。诸侯和皇帝并没有兴趣成仙，因为他们不愿放弃在世间享有的荣誉和快乐。相反，他们渴望将其世俗快乐延长到永远。

---

① 英译见 Burton Waston, tr., *The Complete Works of Chuang Tzu*(New York: Columbia University Press,1968), p. 33.

② 英译见同上，p. 168(注释)。

③《史记》(北京：中华书局，1959)，55.2048，两种习俗现在已被发现于马王堆的先秦文本所证实。见《文物》1975，6:1，6-13，14-15。

④《楚辞·远游》。

公元前221年之前,世俗求仙崇拜在各诸侯间已相当流行。汉武帝时期,求仙崇拜达到了顶点。一些方士使武帝相信他们能安排他和仙人在泰山(古代的圣山)顶上相会,以此为他最后升天作准备。这时他们编造了一个故事:黄帝在泰山顶上举行封禅仪式后,并没有死,而是和他的大臣、宫女们骑着黄龙飞升上天。武帝相信了这个故事,也在公元前110年朝觐了泰山,并举行祭祀黄帝的仪式。他自信地返回国都,以为他会像黄帝一样上天成仙。最迟到了公元1世纪,仙人不死崇拜已经从皇室及贵族圈内传到普通民众那里。一块汉代石刻上写道,公元7年,汉中(位于陕西中部)一个叫唐公房的官吏求仙成功,结果,他全家包括房屋、鸡犬都和他一起升天。

这种崇拜的大普及从根本上改变了汉代的来世观念。根据《太平经》,只有那些得道的仙人才允许进入天堂。[①] 因为不死的仙人和可分解的魂被认为是属于两种完全不同类别的存在,他们不会混为一体地同处于天上。既然如此,必须为魂找到一个新的住所。于是,阴间的政府机构便扩建起来。基于历史和考古的多种证据,有关阴间的新观念可被简述如下:首先,大约在公元前1世纪末期,逐渐产生了一个信仰,认为阴间有一个最高统治者叫泰山府君,他的都府位于泰山附近的一座名叫梁父的小山上。[②] 值得注意的是,梁父是皇帝向最高的地祇(地主)献祭的地方。[③]将"地主"转化为"地下主"确实仅是一小步,而泰山府君的名号也需要解释。"府君"一词不能认为是普通意义上的"主",实际上,它在汉代是郡一级官员的通称。"泰山"也不能理解为圣山本

---

① 《太平经合校》,页138。

② 关于泰山作为死亡之地的观念的形成,见赵翼《陔馀丛考》(上海:商务印书馆,1957),35.751-752; Édouard Chavannes, *Le T'ai Ch'an*(Paris: Leroux, 1910), chapter six; 酒井忠夫《泰山信仰の研究》,《史潮》,7,2(1937年6月)。

③ 由于篇幅的限制,以下的讨论将大为压缩。有关详细的讨论,参见我的中文论文《中国古代死后世界观的演变》,《燕园论学集》(北京:北京大学出版社,1984),页177-196;《史记》28,1367,英译见 Burton Watson, tr., *Records of the Grand Historian of China*, 2 vols(New York, Columbia University Press, 1961),2:24.

身，而应理解为以圣山命名的郡。[①] 换言之，将阴间的最高统治者称为泰山府君，既指明了他所居住的地方，又指明了他的官衔。因为他掌管死人，所以他的官位比人间最高统治者的官位低，他的另一些通常的称呼也与此完全吻合。例如，汉墓出土的石刻经常称他为“泰山主”，或“地下府君”。[②] 而且，一本汉代的民间宗教小册子说他是“天帝孙”[③]最后一个例子正说明了这一点。显然，“天帝孙”的概念是从“天子”（皇帝）的概念类推而来的。

其次，像人间的最高统治者一样，泰山府君被认为也有官僚机构帮助他管理死者。从见于汉墓和其他文本里的不同官衔来判断，阴间的官僚机构模仿着汉代的行政系统。刚死的人要做的第一件事，就是去阴间首府登记。有进一步的证据表明，阴曹地府可以根据死亡记录，派人去捉拿那些寿数已尽的人的灵魂。随着时间的流逝，死后惩罚的观念也出现在汉代的来世信仰里。公元2世纪的《太平经》里，对于阴间的司法管理有如下生动的描述：

> 为恶不止，与死籍相连，传付土府，藏其形骸，何时复出乎？精魂拘闭，问生时所为，辞语不同，复见掠治，魂神苦极，是谁之过乎？[④]

这个想象中的阴间，可能恰好是当时现实的真实反映。尤其在2世纪，

---

① 这一点见于胡三省注释的《资治通鉴》（北京：中华书局，1956），20.678。

② 引自方诗铭：《再论地券的鉴别》，《文物》，1979，8：84。有关泰山府君转化的更多细节，见冈本三郎《泰山府君の由来について》，《东洋学研究》，1（1943年11月）：63－98。

③ 我们从保存在张华（232—300）《博物志》里的《孝经援神契》残篇中得此信息，见范宁《博物志校注》（北京：中华书局，1980），页12。这也许解释了为什么天帝常派遣使节去警告阴间里各个级别的官员，他们不能折磨手下的鬼神（正如最近大量的考古证据所显示的）。见林巳奈夫：《汉代鬼神の世界》，《东方学报》，46（1974年3月）：227－228和注释4（页297－298）。汉代人显然相信在阴间的灵魂要向阴间里的官吏纳税和服劳役。见郭沫若《奴隶制时代》（北京，1972），页94中所引的173年的一个汉墓里的题字。

④ 《太平经合校》，页615和页598－599。与古希腊相比，中国的死后惩罚观念发展得较为迟缓。见 Emily Vermeule, *Aspects of Death*, p. 8，和 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: University of California Press, 1951), pp. 137, 150－151.

帝国和地方的监狱里，审讯和拷打是非常残酷的。[①]

再次，我们有理由相信，阴间最高统治者泰山府君的权力，最初被想象成是用来管理魂的。几种历史和文学的原始资料都将魂与泰山联系起来，使人想起阴间的最高统治者泰山府君。魂也被说是“归”或“属”于泰山。[②] 可以想到，天上居住着仙人，魂再也回不去了。对于汉人而言，泰山是想象中最高的地方，仅次于天。严格地讲，魂甚至也不能上升到圣山的顶峰，因为它变成了皇帝与仙人会面的地方。魂只能到梁父去，那里是泰山府君管理中央行政的地府。应进一步指出的是，在汉代大众文化里，泰山（尤其是它的顶峰）是生命和不朽的象征，而梁父是死亡的象征。然而，梁父位于泰山附近，受泰山郡的管辖，这个简单的事实在汉代大众的来世信仰方面逐渐引起了很广泛的混乱。由于泰山郡和泰山混淆不清，从 2 世纪起，文献经常谈到魂归于圣山。但最初的观念是，刚死之人的魂很可能会跑到泰山郡的梁父山，在阴曹地府里登记上自己的名字。

最后，谈到魄。既然魂去了阴间而不是天上，那么魄呢？魄受阴曹地府的一个分支机构的管理。据武帝时的一个宫廷弄臣东方朔所说，负责死人的部门叫柏。很显然，魄和柏在语源学上拥有相同的构字成分，柏的名称极有可能出自它是魄的住所的观念。而且，东方朔也将柏解释为“鬼廷”。[③] 在汉代，“廷”通常指县令的衙门，就如“府”统称郡级官员的办公处所一样。[④] 这与汉代阴间官僚等级制度非常吻合：掌管魄的神的级别比掌管魂的神泰山府君的级别低一级。大约在公元前 1

---

① 吕思勉：《秦汉史》，二卷本（上海：开明书店，1947），2：704 – 709。

②《后汉书》（北京：中华书局，1965），90.2980。需要着重指出的是，《博物志》中所保存的《孝经援神契》的残篇（见上页注 3）也被唐代的注释者引来支持《后汉书》的论述。《后汉书》中说道：“死者魂神归岱山”，注释者引用《博物志》说道：“泰山，天帝孙也，主召人魂”（90.2981）。这两段恰好互相吻合。

③《汉书》（北京：中华书局，1962）33.2845。

④ 关于“府”和“廷”分别作为郡守和县令的官府的名称，见严耕望《中国地方行政制度史》卷一，第一部分（台北：“中研院”史语所，1960），页 216。

世纪中期，蒿里是死者住处的说法突然变得很流行。有趣的是，蒿里是泰山脚下另一处很有宗教意义的地方，公元前104年武帝在此举行祭祀“地主”的仪式。① 后来在汉代的民间文学里，开始把蒿里和下里、黄泉都看成是死者的永久居住地。② 汉代的阴间里有两个不同的地方收容亡灵，这似乎让人感到很疑惑。然而，一旦当我们想起每人都被认为有魂和魄时，疑惑顿时烟消云散。出土的东汉碑铭为我们提供了清晰的证据，魂和魄隶属于阴曹地府。③这意味着刚死的人的魄很有可能需要向蒿里的地府报到，就如魂需要向梁父的地府报到一样。民间仙人不死崇拜不讲魂归天，与此对应，中国阴间观念似乎进行了根本的调整，它按照二元论分别安置了魂和魄。

这个佛教传入前的阴间二元结构，清楚地反映在陆机(261—303)下面的诗句里：

梁甫亦有馆，蒿里亦有亭。
幽途延万鬼，神房集百灵。④

---

① 《汉书》38.1991。

② 关于“蒿里”意思是“阴间”，见《汉书》63.2761和颜师古在页2762上的注释。关于汉代一般文献中，特别是墓碑上的“蒿里”和“下里”，见吴荣曾《镇墓文中所见到的道巫关系》，《文物》1981，3:59。在 *Taoism and Chinese Religion*(Frark A. Kierman, Jr., Amherst, tr. The University of Massachusetts Press, 1981)一书中，Henri Maspero 简要论证了泰山府君在后来的道家传说里的阴间局限在“小丘蒿里”(pp.102-104)。这里的“蒿里”异读为“篙(高)里”。虽然有些误传，但这个后来的传说仍然显示了它与起源于汉代的传说有着明显的关系。

③ 见吴荣曾在《镇墓文中所见到的道巫关系》中所举出的一些例子，页60-61。正如大量的文献和考古材料所披露的，汉代来世信仰中充满了矛盾，这一点经常被指出。我想要表明的是，总的来说，如果我们记住在汉代人们普遍相信死时魂魄是分离的，以及能够成仙不死和上天，上述有关丧礼、天堂和地狱观念的讨论就能讲得通。虽然肯定有矛盾之处，但它们并不会使我们对汉代信仰的考察变得无效或无意义。相反有理由认为，无论社会地位如何，这些信仰在汉代人的日常生活中都占据着中心的位置。而且正如近来西方的宗教研究所显示的，信仰天堂和来世并不依赖于逻辑上的一贯性来证明它们的有效。关于这一点，见 Robert N. Bellah, “Christianity and Symbolic Realism,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 9(Summer 1970):89-96，和 Bradley R. Hertel, “Inconsistency of Beliefs in the Existence of Heaven and Afterlife,” *Review of Religious Research* 21.2(Spring 1980):171-183.

④ 见《陆士衡文集》(四部丛刊)，7.8。

这里诗人描写了想象中的情景，魂和魄奔向各自的目的地——梁父和蒿里。通过他的想象，汉代的旅舍系统（馆和亭）引入了阴间。[①] 毫无疑问，“鬼”特指魄，“灵”特指魂。在汉代儒家有关“祭义”的论述里，“鬼”和“神”分别用来指人死之时分散的魂和魄。[②] 将鬼和死后的魄视为一体的看法，已为上述东方朔的言论所证实。诗中的“灵”也可看作是从魂或神衍生而来的。例如，陆机之弟陆云（262—303 年）在《登遐颂》里，用灵魂代替魂魄。[③] 因而，可以很有把握地说，甚至到了 3 世纪，汉代来世的二元观仍活跃在中国人的思想里，人们相信人死后魂归于梁父而魄归于蒿里。然而，魂和魄在阴间被重新安排，其本性和关系并未发生根本的改变，说明这一点是重要的。原先魂上升、魄下沉的观念保持不变，在新的观念里，魂的目的地是在位于高处的梁父山上，而魄下到蒿里，也即大众文化中的下里。这点被作者的另一首诗进一步证实，在诗中他明确地说人死后魂“飞”魄“沉”。[④]

总之，将阴间和泰山联系起来的汉代大众信仰，为中国人适应更有影响力的佛教“地狱”观念奠定了基础。在安息僧人安世高（2 世纪）和康居僧人康僧会（3 世纪）的译文中，“地狱”经常被译为“泰山地狱”。一个译本甚至说了些大意是魂和魄在泰山地狱受残酷折磨的话。[⑤] 这种说法非常符合中国本土有关死后惩罚的观念（见前引《太平经》）。不用说，当佛教渐渐在中国发展起来时，中国的灵魂和来世观念完全改变了。结果，阴间二元论最终由阎王掌管的“十地狱”的信仰所替代。但是，由泰山府君掌管死者的汉代传统却在激烈的转化中保存下来。泰

① 见余英时：《汉代贸易与扩张》，页 32 - 34。编按此书已收入本汉译集，此页码是英文本页码。

② 见《礼记注疏》47.14a - b，和孔颖达在《左传注疏》中的正义：“改生之魂曰神，改生之魄曰鬼。”（《十三经注疏》，1815 年）44.13a - 14b。

③《陆士龙文集》（四部丛刊）6.33。应指出《后汉书》（90.2980）里也用“魂神”和“神灵”指代“魂”。

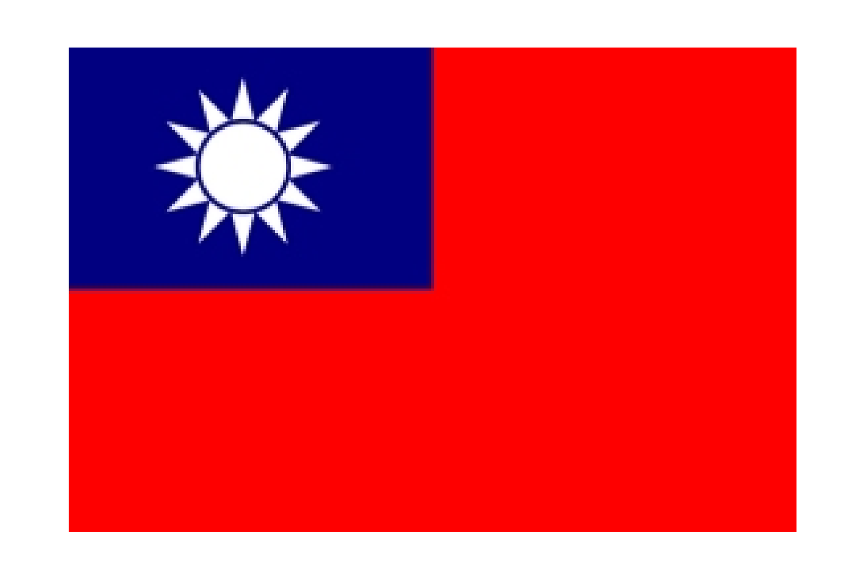
④ 见《陆士衡文集》中的诗《赠从兄车骑》5.18：“营魄怀兹土，精爽若飞沉。”这里“营”是“魂”的另一种表达。见《左传》（卷十）。

⑤《胡适手稿》第八卷，1:83 - 107。

山府君没被彻底忘记,他成为佛教阴间的十王之一,[①] 得到了一个永久的位置——泰山阎王。值得强调的是,如果没有关于佛教传入以前中国本土来世信仰的知识,那么汉代以后受佛教影响而发展起来的民间来世信仰形式是不可能得到充分理解的。

(据"'O Soul, Come Back!' A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2 [December 1987]: 363 - 395 译出。)

(李彤译)



①《胡适手稿》第八卷,页 13 - 42。关于"阴间十王"的通常说法,见 Anthony C. Yu, tr., *The Journey to the West*, 4 vols (Chicago, University of Chicago Press, 1977), 1:110。